Geschichte

der

Philosophie

vom

allgemeinen wissenschaftlichen und geschichtlichen Standpunkt

von

Dr. H. C. W. Sigwart,

Ritter des Ordens der Württemb. Krone.

Dritter Band,

enthaltend

der zweiten Periode dritte Abtheilung oder sechsten Abschnitt.

Von J. Kant bis auf die Gegenwart.

Stuttgart und Tübingen.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1844.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart.

Vorrede.

Indem ich diesen dritten Band der Geschichte der Philosophie dem Publikum übergebe, habe ich zunächst in Betreff *seines* Inhaltes nur Weniges zu bemerken.

Warum ich mich auf die Geschichte der deutschen Philosophie beschränkt habe, ist auf Seite 7 und 8 angegeben. Die Gründe, die mich bestimmten, von dieser deutschen Philosophie nur die Systeme der Hauptführer, diese aber ausführlich darzustellen, liegen in dem Zwecke und in der Anlage dieses Werkes überhaupt. Es war mir auch hier darum zu thun, die innere Entwicklung der Philosophie in einem klaren, in die Augen fallenden Bilde darzulegen. Durch das nähere Eingehen in solche Arbeiten,

die auf diesen Gang im Großen und Allgemeinen keinen bedeutenden Einfluß hatten, wäre nach meinem Urtheil der Blick nur verdunkelt, die Aufmerksamkeit nur zerstreut worden. Nur nach der angegebenen Beziehung liegt in dieser Behandlungsweise ein Urtheil über den Werth der genannten Arbeiten.

Was sodann dieses Werk überhaupt betrifft, so wünsche ich lebhaft, daß es den Freunden der Philosophie nicht ganz unwillkommen seyn möge, die Gegner derselben aber daraus lernen mögen, daß es wohl das Gerathenste sey, die Philosophie ruhig ihren Entwicklungsgang nehmen zu lassen, indem sie innere Kräfte genug hat, um auch krankhafte Erscheinungen auszustoßen oder zu heilen. Jedenfalls verdient sie mit Waffen des Geistes bekämpft zu werden; Mittel der äußeren Gewalt gegen sie anzuwenden, verräth nur Mangel an wissenschaftlichem Geist und Interesse, und befördert nicht das Reich der Wahrheit, sondern die Herrschaft der geistigen Trägheit und Beschränktheit, die immer denjenigen zuletzt am lästigsten und gefährlichsten geworden ist, welche meinten oder heuchelten, mit der Gewalt etwas Gutes zu stiften.

Was Wissenschaft seyn und dafür gelten will, muß seine eigenthümliche Grundlage und in dieser das ihre Gestaltung und Entwicklung bestimmende Gesetz haben. Jene Grundlage und dieses Gesetz zu finden, zum klaren

Bewußtseyn zu bringen und mit fester Sicherheit zu handhaben, ist die Aufgabe derjenigen, welche den rechten, fruchtbaren wissenschaftlichen Trieb und gesunden wissenschaftlichen Sinn haben. Wer in seinem Kreise diese Aufgabe tüchtig zu fassen und zu lösen versteht, mag andere Wissenschaften ruhig und getrost ihren Weg gehen lassen, ja der Ueberzeugung leben, daß bei diesem Verfahren am gewissesten und sichersten die Eintracht und der Friede aller Wissenschaften gewonnen und somit das Reich der Wahrheit in seiner Allseitigkeit gefördert werde. Vorzüglich sollten dies die Theologen bedenken. Es ist ein verkehrtes und undankbares Geschäft, wenn diese nur abwehrend und verneinend zu Werke gehen, statt sich der großen und belohnenden Arbeit zu unterziehen, die Grundlage ihrer Wissenschaft und das Gesetz ihrer Entwicklung immer deutlicher und vollständiger an den Tag des Bewußtseyns und des Gedankens zu fördern. Aber freilich kostet es Anstrengung und in gewisser Richtung Selbstverläugnung, gründliche Sprach- und Geschichts-Studien zu machen und vermittelst dieser den Geist, der das Wesen der Theologie ist, zu erkennen. Vielfache, ebenso innerlich bedeutsame als äußerlich verbreitete Erscheinungen weisen darauf hin, daß die Zeiten einer dialectisch gebildeten Dogmatik zur Neige gehen, das Christenthum vielmehr als ein durch die ganze Geschichte der Menschheit fortwirkendes Wort Gottes

begriffen werden muß. Wie die Philosophie gegen jene dialectische Dogmatik nicht selten ein wohlthätiges Reagens geworden ist, so wird sie nicht umhin können, den Geist, der in der anderen Auffassungsweise liegt und zu Tage kommt, mit Ehrfurcht und Liebe anzuerkennen.

Stuttgart, den 30. September 1844.

Der Verfasser.

Ueberſicht des dritten Bandes.

Zweite Periode.

Sechster Abſchnitt.

Von J. Kant bis auf die Gegenwart.

	Seite
I. Einleitung	1
II. Geſchichte der Philoſophie	21
1. Im. Kant	21
2. J. G. Fichte	165
3. F. W. J. Schelling	207
4. F. H. Jacobi	256
5. G. W. F. Hegel	297
III. Schlußbetrachtung.	436
Synchroniſtiſche Tabelle.	443
Perſonen-Verzeichniß.	445

Zweite Periode.

Sechster Abschnitt.

Von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts (Kant) bis zur Gegenwart.

I. Einleitung.

Auch mit dem Beginne dieses Abschnitts treten wir in eine Zeit ein, die durch eben so umfassende als tiefe Bewegungen des geistigen Lebens ausgezeichnet ist. Nach mancherlei Kriegen, welche mehr das politische Interesse in den höheren Sphären in Anspruch nahmen, hatte der siebenjährige die Theilnahme der deutschen Völker, die ein alt herkömmliches, bequemes Leben zu führen gewohnt worden waren, in ungewöhnlichem Grade und in einer Art aufgeregt, die auch geistig befruchtend war. Der Held desselben entwickelte nicht nur auf dem Schlachtfelde und auf den Kriegszügen neben großer Kunst eine mit Recht bewunderte Stärke der Gesinnung und des Charakters, sondern wußte auch mit seinem reichen Geiste und seiner höheren Bildung das geistige und das wissenschaftliche Leben anzuregen und zu heben; seine eigenthümliche Hinneigung zu der französischen Sprache und Literatur wurde für die Deutschen ein sehr wirksamer, vielleicht nothwendiger Stachel, um das Interesse und den Eifer für deutsche Sprache und Literatur anzuspornen, und zugleich doch unläugbar ein Förderungsmittel des besseren Geschmacks. An seinem Wirken in Krieg und Frieden erwachte und entwickelte sich wieder ein allgemeineres und lebhafteres

deutsches National=Gefühl und Bewußtseyn. Aber von noch größerer Wirkung, weil nicht nur für Deutschland, sondern auch für die anderen europäischen Staaten, war der nordamerikanische Freiheits=Kampf, der (von allem Anderen hier abgesehen) ebensowohl durch die an Geist und Charakter ausgezeichneten Personen, die ihn leiteten, als durch die Ideen, welche ihm zu Grund lagen und durch ihn geweckt wurden, auf die Zukunft Europa's mächtigen Einfluß hatte. Derselbe war noch nicht beendiget, als sich schon der gewaltige Sturm vorbereitete, der in der französischen Revolution das Gebäude der europäischen Staaten in allen seinen Theilen, von den Thronen bis zu den Hütten, erschütterte und umgestaltete. Diese Revolution verdient hier um so gewisser eine ausdrückliche Erwähnung, als sie einerseits auch aus sittlichen Motiven und wissenschaftlichen Theorien hervorgegangen war, andererseits den geschichtlichen Fortgang der wissenschaftlichen, insbesondere der philosophischen Bildung in und außer Frankreich mitbestimmte. Was das erstere betrifft, so vergegenwärtige man sich zunächst in Frankreich nur folgende Züge: Neben einer höchst ungerechten, drückenden Ungleichheit in den politischen Rechten und in der Vertheilung der öffentlichen Lasten — in den höheren Ständen des Adels und der Geistlichkeit, wie am Hofe völliger Mangel an Achtung für Religion und Sittlichkeit in der Idee und in dem wirklichen Bestande, der Glaube an Gott und Unsterblichkeit von einem sinnlichen Naturalismus verschlungen, keine anderen Triebfedern des Handelns als Genuß= und Ehr=Sucht, kein anderer Zweck, als Befriedigung der persönlichen Interessen; bei all' dem im ganzen Volke, besonders in dem Mittelstand große natürliche Empfänglichkeit und Beweglichkeit, auch vielseitige Verstandes=Bildung — und nun in diese Masse die theils wahre theils täuschende, jedenfalls beredte und ergreifende Lehre von Menschen=Adel und Menschen=Würde, von Freiheit und Gleichheit, von unveräußerlichen Rechten der Menschheit und des Volkes geworfen — diese Momente an und für sich und in ihrer gegenseitigen Wirkung auf einander vergegenwärtige man sich, und man wird das Große und Erhabene, wie das Schauerliche und Greuelhafte der französischen Staatsumwälzung zu erklären wissen. Gegen die staatsrechtlichen und politischen Ideen, welche diese gewaltige Bewegung der

französischen Nation hervorbrachten und unterhielten, suchten sich die Regierungen anderer Staaten zu erwehren; allein dieselben drangen in die Gesinnung der Völker ein und bewirkten bald schneller bald langsamer, bald mehr bald minder auffallend eine Umgestaltung der Verhältnisse nicht nur zwischen Fürsten und Völkern, sondern auch zwischen den verschiedenen Ständen, eine Umgestaltung der herrschenden Ansichten über die Aufgabe des Staates und des menschlichen Lebens überhaupt, was weiter auf die allgemeine Sitte, auf die Erziehung und Bildung der Jugend wirkte. Was die Wissenschaft betrifft, so konnte sie von Anfang an — auch außer Frankreich — gegen den im Leben herrschenden Geist sich nicht gleichgültig verhalten. Dabei ist es höchst merkwürdig, wie in den verschiedenen Nationen, je nach der besonderen Eigenthümlichkeit einer jeden, sich der allgemeine Geist auf besondere Weise kund gab. Dieß führt uns auf eine nähere, dem Zweck dieser Einleitung entsprechende Betrachtung dessen, was den Zustand und die Geschichte der Wissenschaften, und der Philosophie insbesondere betrifft. In Frankreich waren die Verhältnisse einer ruhigen und gründlichen Fortbildung der Wissenschaft keineswegs günstig; auch nachdem der gewaltige Sturm vorübergegangen war, mußten sich die Geister erst wieder sammeln und beruhigen, ehe sie sich einem gründlichen und umsichtigen Studium der Philosophie hingeben konnten. Politik und Natur-Wissenschaften, erstere in einseitig demokratischer, letztere in empirisch mathematischer Richtung beschäftigten vorerst die Geister. Auf dem Gebiete der Philosophie erhielt sich der Sensualismus und Materialismus, der nun auch, im Bunde mit den Naturwissenschaften, als Industrialismus sich praktische Geltung im Betrieb des bürgerlichen Lebens zu geben wußte. Später kommen allerdings auch andere, in mehrfacher Beziehung interessante Erscheinungen vor, die einestheils durch den Einfluß der schottischen und der deutschen Philosophie, anderntheils durch das wieder erwachende religiöse Gefühl und die Bedürfnisse desselben hervorgerufen wurden. Das letztere Interesse war jedoch nicht durchaus rein-religiös, sondern mit einem katholisch-kirchlichen Elemente vermischt; und auch politische Momente und die Zustände des socialen Lebens wirkten auf die philosophischen Ansichten ein. Die englisch-schottische Philosophie behauptete

ihren eigenthümlichen Charakter, wie er sich im Verlaufe der vorangegangenen Zeitabtheilung consolidirt hatte; um so fester, je gefährlicher die Einwirkungen der französischen Theorien schienen. Auf den Grund physiko-teleologischer und psychologischer Beobachtungen und Reflexionen will sie immerfort den religiösen Glauben und die sittlichen Grundsätze bauen. Wahrnehmung, Erfahrung, Empfindung und Gefühl bleiben die Elemente und Prinzipien dieser Philosophie; die eifrigsten und geistvollsten Gegner des einheimischen Skepticismus, wie des französischen Materialismus wollen ihre edelsten und erhabensten, sittlichen und religiösen Begriffe und Urtheile durchaus nur auf Thatsachen, auf Beobachtung und Nachdenken über die Erscheinungen in der äußeren und der inneren Welt gründen; daher, neben den teleologischen Reflexionen über die Natur, die ausführlichen und zum Theil sehr feinen psychologischen Untersuchungen, wodurch das Studium der englischen Philosophie ein eigenthümliches Interesse bekommt und sehr lehrreich wird.

Die Hauptrolle spielt ohne allen Zweifel Deutschland und die deutsche Philosophie; daher hierüber Mehreres.

Durch Wolff, seine Anhänger und Gegner, insbesondere auch durch die Eklektiker war eine große Masse von Kenntnissen aller Art, philosophischen, mathematischen, physikalischen unter den Deutschen verbreitet worden. Auch der Geschmack fing, nachdem die deutsche Sprache in ihrem Rechte von den deutschen Männern der Wissenschaft anerkannt worden war, an, sich zu bilden. Zu diesem einheimischen Gut kam jetzt noch die Anregung von Seiten der französischen und der englischen Literatur, die in manchen Beziehungen der deutschen vorangeeilt waren. So gewann in Deutschland das wissenschaftliche Leben einen immer weiteren Umfang, eine immer vielseitigere und tiefere Aufregung und alle Zeichen deuteten darauf, daß der deutschen Literatur eine große und allgemeine, bedeutende und durchgreifende Reform bevorstehe. Ausgezeichnete, durch Talent, Bildung und Gelehrsamkeit glänzende Männer, wie namentlich G. E. Lessing (1729—1781) und J. G. Herder (1744—1803), vereinigten sehr mannigfaltige, wissenschaftliche, literarische und kritische Bestrebungen in sich, von ihnen gingen daher auch sehr vielfache Anregungen und Belehrungen aus, besonders, da sie vielen

Kunstsinn und Geschmack, auch in der Behandlung und dem Gebrauche der deutschen Sprache, besaßen. Es standen viele und große Dichter auf, wodurch im Allgemeinen das geistige Leben der Deutschen auf neue Weise angeregt, mit neuen Ideen befruchtet, im Besonderen die deutsche Sprache ausgebildet und die Theorie der Kunst erweitert und vervollkommnet wurde. Die Natur=Wissenschaften machten auch in Deutschlandaußeror dentlich schnelle Fortschritte und kamen bald mit der Philosophie in Berührung. Diese steigende Cultur in Wissenschaft und Kunst, unter den Eindrücken der französischen Revolution und der von ihr ausgehenden Ideen, wirkte auch auf die öffentlichen Sitten und die Erziehung; die Wirkung war aber im Wesentlichen mehr verflachend und erschlaffend. In Sachen des religiösen Glaubens, der kirchlichen Lehre und Disciplin freiere im Wesentlichen auf Spinoza's Lehren gegründete Forschung, freieres Urtheil, mildere Toleranz; der Rationalismus bildete sich immer entschiedener aus und gewann immer größere Ausdehnung nicht nur in dem Kreise der wissenschaftlich Gebildeten, sondern auch außerhalb desselben. So sehr man bedauern mag, daß dadurch der eigenthümliche, tiefere und höhere Sinn des Christenthums verwischt oder gar vertilgt wurde, so muß man doch den ernsteren Geist der Deutschen darin anerkennen und ehren, daß der deutsche Rationalismus nie (oder nur in seltener Ausnahme) in Naturalismus umschlug, vielmehr den sittlichen Charakter des Christenthums zu bewahren suchte. Indessen trat gegen denselben immer allgemeiner und entschiedener eine Reaction ein, geweckt und gestärkt theils durch seine stets wachsende destructive Tendenz gegen das Geschichtliche und Positive des Christenthums, theils durch das politische Unglück und die politische Erniedrigung, theils endlich durch den wiedererwachenden Kampf zwischen der protestantischen und der katholischen Kirche und das hierdurch der ersteren nahe gelegte Bedürfniß, sich auf der positiven Grundlage Haltung und Widerstandsfähigkeit zu geben. Staats=Recht und Politik beschäftigten auch die deutschen Gelehrten aufs lebhafteste. Der Einfluß der in Frankreich herrschend gewordenen Ideen und Theorien ist unverkennbar; sie fanden aber auch ihre Gegensätze, und daraus entwickelte sich auch auf dem Gebiete der

Wissenschaft ein Kampf, der auf gleiche Weise das politische Leben bewegte.

Was dann das eigenthümliche Gebiet der Philosophie anbelangt, so erwarben sich Einzelne, wie Garve, Platner, Meiners ein großes Verdienst dadurch, daß sie einestheils auf die Werke der alten, vorzüglich der bis jetzt minder beachteten griechischen Philosophen zurückwiesen, anderntheils die Schriften besonders der englischen Philosophen vermittelst ihrer Uebersetzungen den Deutschen zugänglich machten. Jenes hing mit der gleichfalls in diese Zeit fallenden Wiederbelebung der philologischen Studien, die nun von einem allgemeineren, höheren Standpunkt aus, mit einem tieferen und umfassenderen Blick in den eigenthümlichen Lebens-Organismus des klassischen Alterthums betrieben wurden, zusammen. Von diesen Studien machte später insbesondere F. Schleiermacher einen ausgezeichneten Gebrauch, indem er nicht nur das Material für die Geschichte der griechischen Philosophie vollständiger zu sammeln, kritisch zu sichten und zu ordnen, sondern auch den Geist der philosophischen Theorien in seiner ächten Ursprünglichkeit aufzufassen und zu Tage zu fördern wußte; in dieser letzteren Beziehung hat Er eigentlich die Bahn gebrochen, und sich insbesondere um das Studium der platonischen Philosophie ein vorzügliches Verdienst erworben.

Der Eklekticismus nahm, wie es seine Natur mit sich bringt, verschiedene Formen und Richtungen an; erwähnenswerth sind J. G. Sulzer (1720—1779), Moses Mendelssohn (1729—1786), * J. G. H. Feder (1740—1821), Christian Garve (1742—1798), Ernst Platner (1744—1818), Christoph Meiners (1747—1810). Am nachtheiligsten wirkte unter begünstigenden äußeren Verhältnissen der Eklekticismus auf die Moral, die allmählich zu einer populären und philanthropischen Anweisung herabsank, wie der Mensch sich wohlverhalten solle, um zum Wohlergehen zu gelangen.

Indessen fehlte es auch nicht an Männern, die einen ernsteren und strengeren wissenschaftlichen Geist zu bewahren suchten, wie H. S. Reimarus (1694—1765) mit: die

* Sämmtliche Werke (in Einem Band), Wien, 1838.

vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Hamburg, 1754. 6te Aufl. 1791. — Vernunftlehre, Hamburg und Kiel, 1756. 5te Aufl. 1790. — Betrachtungen über die Kunsttriebe der Thiere, 1762. 4te Aufl. 1798., G. Ploucquet (1716 — 1790), mit: Expositiones philosophiae theoreticae. Stuttg. 1782 u. a. Sch., J. H. Lambert (1728—1777), mit: Neues Organon. Leipzig 1764. — Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß. Riga 1771., J. N. Tetens (1736—1805) mit: Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Leipzig 1776—1777., J. A. Eberhard (1738—1809), J. C. Schwab (1743—1821).

Allen aber hat J. Kant den Preis abgewonnen, ihm gelang es (wie später ausführlich gezeigt werden wird), die Prinzipien der deutschen, der französischen und der englischen Philosophie in der Einheit einer wissenschaftlichen Theorie zu verknüpfen und somit einen Centralpunkt zu bilden, in welchem die philosophischen Arbeiten der gebildeten Nationen Europas zusammenlaufen, um welchen sich die denkenden Männer auch außer Deutschland sammeln könnten und sollten; wie denn auch wirklich seine Philosophie in England, noch mehr in Frankreich Aufmerksamkeit und Theilnahme erregte. Diejenigen Männer, an deren Namen die Geschichte der deutschen Philosophie fortgeht, sind Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Friedrich Heinrich Jacobi, Georg Wilhelm Friedrich Hegel.* Diese Männer wären nun näher nach ihren persönlichen Verhältnissen zu schildern, sofern die Geschichte der deutschen Philosophie der Gegenstand der folgenden Darstellungen seyn wird. Zwar hatte ich im Sinne, diesem dritten Bande noch einen Anhang über die Geschichte der französischen und der englisch-schottischen Philosophie von dem Schlusse des vorigen Jahrhunderts an beizugeben. Allein ich glaubte darauf verzichten zu müssen. Es gelang mir nicht, das

* Andere Männer, an Geist und Gemüth auch ausgezeichnet, werden als Zwischenglieder jener Reihe, oder als außer der Reihe stehende, aber für sich bedeutende Erscheinungen, jeder zu seiner Zeit und an seinem Orte aufgeführt werden.

literarische Material so vollständig zusammen zu bringen, daß ich in Folge einer zweckmäßigen Auswahl eine befriedigende Uebersicht über den Gang der Philosophie in Frankreich und in England hätte geben können. Mein Werk schien darunter auch nicht wesentlich zu leiden. Die deutsche Philosophie ist nach ihren einzelnen Systemen wie nach der inneren Entwicklung, die sie gewonnen, ohne Zweifel die Haupterscheinung dieser Zeit; die englisch-schottische ist unbedeutend; die französische bietet zwar interessante Erscheinungen dar, allein einen bestimmt ausgeprägten wissenschaftlichen Charakter hat sie noch nicht gewinnen können, daher auch noch keinen innerlich gesetzmäßig geordneten Fortschritt. Die Verhältnisse zwischen der neueren deutschen Philosophie einerseits und der französischen und der englischen andererseits sind auch in unserem sechsten Abschnitt ganz andere geworden, als sie im fünften waren. In diesem übte die französische und die englisch-schottische Philosophie einen sehr bedeutenden Einfluß auf die Gestaltung und Entwicklung der deutschen Philosophie aus (Cartesius, Malebranche, Locke, Hume u. A.); ebenso wurde, wie dieß auch von mir ausdrücklich hervorgehoben worden, der durch die Kant'sche Philosophie bezeichnete neue Entwicklungs-Moment der deutschen Philosophie durch französische und englisch-schottische Philosophie mit bestimmt. Aber, wie dieß aus der vorangegangenen Zeit begriffen werden muß, so hat von jenem Moment an die deutsche Philosophie sich so entschieden aus ihrem eigenthümlichen Lebensprinzip ihre fortschreitende Entwicklung gegeben, daß, um diese Haupterscheinung zu begreifen, eine Berücksichtigung der gleichzeitigen französischen und englisch-schottischen Philosophie ganz überflüssig ist.

Wird mir Muße und Kraft zu Theil, so werde ich wohl eine besondere Geschichte der französischen und der englisch-schottischen Philosophie von dem bezeichneten Zeitpunkt an (wozu bereits Materialien vorliegen) zu bearbeiten suchen.

1. Immanuel Kant, geboren den 22. April 1724 zu Königsberg.* Sein Vater, Johann George Cant (so schrieb sich eine Zeit lang auch unser Kant), dessen Vorfahren aus Schottland abstammten, betrieb als Meister das Sattlerhandwerk

* J. Kant's sämmtliche Werke. Herausgegeben von K. Rosenkranz und F. W. Schubert. Leipzig. Elfter Theil. Abthl. 2. 1842.

in Königsberg. In dem elterlichen Hause war die Erziehung streng fromm, abhängig von dem Einflusse des damals in Königsberg herrschenden milden Pietismus, dem Vater und Mutter in treuer Ergebenheit anhingen und dessen strengere Anforderungen sie nicht blos mit dem Munde bekannten, sondern auch in ihrem Leben als strenge Richtschnur zum Handeln überall wählten. Kant sprach einst mit warmem Gefühle gegen Rink über dieses Verhältniß seiner Eltern: „Waren auch die religiösen Vorstellungen der damaligen Zeit und die Begriffe von dem, was man Tugend und Frömmigkeit nannte, nichts weniger als deutlich und genügend, so fand man doch wirklich die Sache. Man sage dem Pietismus nach, was man will, genug die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus. Sie besaßen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen inneren Frieden, der durch keine Leidenschaft beunruhiget wurde. Keine Noth, keine Verfolgung setzte sie in Unmuth, keine Streitigkeit war vermögend, sie zum Zorn und zur Feindschaft zu reizen. Mit einem Worte, auch der bloße Beobachter wurde unwillkürlich zur Achtung hingerissen. Noch entsinne ich mich, wie einst zwischen dem Riemer- und Sattler-Gewerke Streitigkeiten über ihre gegenseitigen Gerechtsame ausbrachen, unter denen auch mein Vater wesentlich litt: aber dessen ungeachtet wurde selbst bei der häuslichen Unterhaltung dieser Zwist mit solcher Schonung und Liebe in Betreff der Gegner von meinen Eltern behandelt, und mit einem solchen festen Vertrauen auf die Vorsehung, daß der Gedanke daran, obwohl ich damals ein Knabe war, mich dennoch nie verlassen wird."

Von seinem zehnten Jahr an besuchte Kant das Collegium Friedericianum, welches damals im allgemeinen Ruf des Pietismus stand, der nicht nur von dem Director der Anstalt (Dr. F. A. Schultz) ausgieng, sondern seit der Stiftung dieser Anstalt durch Dr. H. Lysius bei der Wahl der meisten Lehrer geleitet hatte. In seinem siebenzehnten Jahre bezog er die Universität seiner Vaterstadt; hier hörte er hauptsächlich die Vorlesungen des außerordentlichen Professors Martin Kuntzen über Mathematik und Philosophie, und die des Prof. J. G. Teske über Physik. In den theologischen Vorlesungen behagte ihm die pietistische Richtung nicht, und er entschied sich um so mehr für das

Schulfach, weil damals in Ostpreußen die Meinung vorwaltete, daß nur Anhänger dieser Richtung bei der vorherrschenden Ansicht im Königsberger Consistorium zu geistlichen Aemtern gelangen würden. Theils Zurücksetzung bei Bewerbung um eine Schulcollegenstelle an der lateinischen Schule zu Königsberg, theils beschränkte ökonomische Verhältnisse bestimmten ihn, Hauslehrerstellen anzunehmen. Neun Jahr brachte er in diesem Berufe zu. Im Jahr 1755 (12. Juni) wurde er Doctor der Philosophie, und (27. September) habilitirte sich als akademischer Docent. Mit dem Wintersemester dieses Jahres begann er seine Vorlesungen; er las über Mathematik, Physik, Fortification und Pyrotechnie, über Logik, Metaphysik, Moral, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, später (von 1760—69) auch über Religionsphilosophie, Anthropologie, physische Geographie. Im Jahr 1766 wurde er Unterbibliothekar mit einem jährlichen Gehalt von 62 Thlr. Auf Vocationen nach Erlangen und Jena wollte er nicht eingehen und wurde endlich 1770 (31. März), nachdem er $14\frac{1}{2}$ Jahre lang Privatdocent gewesen war, in seinem sechs und vierzigsten Lebensjahr zum ordentlichen Professor der Logik und Metaphysik in Königsberg mit 400 Thlr. ernannt. Als Lehrer hatte Kant außerordentlichen Beifall; nicht nur von Studirenden, sondern auch von Männern verschiedener Stände wurden seine Vorlesungen besucht; seine Schriften verbreiteten seinen Ruhm innerhalb und außerhalb Deutschlands und seine Philosophie wurde bald auf den Universitäten die herrschende. Unangenehme Folgen hatte auch für ihn noch in seinem hohen Alter die Reaction der preußischen Regierung gegen den Einfluß, den die französische Revolution auf die politischen und religiösen Ideen und Vorstellungen äußerte. * Die Censurordnung wurde durch ein neues Edict vom 5. März 1792 geschärft, ein anderes vom 14. April 1794 gebot, daß alle Aufklärer, die gegen die früheren Verordnungen gehandelt, künftig ohne weitere Rücksicht als Widerspänstige von Staatswegen belangt werden sollten; und den 4. September 1794 erschien die Verordnung, daß alle neu anzustellenden Lehrer an höheren und niederen Schulen sich

* Vergl. den angeführten Theil der Ausgabe von Kants sämmtlichen Werken S. 127 folg.

verpflichten mußten, dem durch die symbolischen Bücher festgestellten Kirchenglauben in ihren Vorträgen treu anzuhängen. Kants Abhandlung vom radikalen Bösen passirte zwar die Censur in Berlin, aber der von dem Kampf des guten Prinzips mit dem Bösen um die Herrschaft im Menschen wurde (1792 von Hermes, Prediger zu Berlin und Hillmer) das Imprimatur verweigert. Dennoch erschien 1793 die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft mit Censurerlaubniß der theologischen Facultät in Königsberg; allein eine Kabinetsordre vom 1. October 1794 rügte in mehreren seiner Schriften, hauptsächlich in dem genannten Werke die Entstellung und Herabwürdigung einiger Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums, forderte darüber von Kant die gewissenhafteste Verantwortung und sprach unter Androhung allerhöchster Ungnade das Verbot aus, dergleichen Schriften und Lehren wieder von sich ausgehen zu lassen. In seiner Erwiederung verpflichtete sich Kant, aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sey die natürliche oder die geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften sich gänzlich zu enthalten (für den Zeitraum der Regierung des Königs Friedrich Wilhelm II.). Mit dem Sommer 1795 stellte er alle seine Privatvorlesungen ein und hielt nur noch die öffentlichen über Logik und Metaphysik; auch diese gab er von Michaelis 1797 an auf. Mit dem Tode des Königs (12. November 1797) hörten die Bedrückungen der Freiheit, zu lehren und zu schreiben, auf, und im Jahr 1798 erschien der Streit der Facultäten. Er starb den 12. Februar 1804. „Sein Tod war ein Aufhören des Lebens, und nicht ein gewaltsamer Act der Natur."

Die Hauptwerke von Kant sind:

1781. Kritik der reinen Vernunft.
1783. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.
1785. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
1786. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.
1787. Zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft.
1788. Kritik der praktischen Vernunft.

1790. Kritik der Urtheilskraft.
Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.
1795. Zum ewigen Frieden.
1797. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.
Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.
1798. Der Streit der Facultäten.
Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.
1800. Logik, herausgegeben von Jäsche.
1802. Physische Geographie, herausgegeben von Rink.
1803. Pädagogik, herausgegeben von Rink.

Außerdem erschienen:

J. Kant's Vermischte Schriften. Halle, 3 Bände 1799. 4ter Bd. Königsberg 1807.

— — Vorlesungen über die philosophische Religionslehre (herausgegeben von Pölitz). Leipzig 1817.

— — Vorlesungen über die Metaphysik (auch von Pölitz herausgegeben). Erfurt 1821.

— — Menschenkunde, herausgegeben von Fr. Ch. Starke. Leipzig 1831.

— — vorzügliche kleinere Schriften, herausgegeben von Fr. Ch. Starke. Leipzig 1833.

— — sämmtliche Werke, herausg. von K. Rosenkranz und F. W. Schubert. 12 Bde. Leipz. 1842.*

— — Werke, herausgegeben von Hartenstein. 10 Bände. Leipzig 1838, 1839.

Johann Gottlieb Fichte,** geb. den 19. Mai 1762 zu Rammenau in der Oberlausitz. Sein Vater, Nachkomme eines schwedischen Wachtmeisters, der im dreißigjährigen Kriege daselbst zurückgeblieben, war Band- und Leinwandfabrikant. Die erste Bildung erhielt Fichte theils von seinem Vater, theils von dem

* Vergl. Bd. XI. 2te Abtheilung S. 211. — K. Thomas: Kant und Herbart und Prof. Rosenkranz (gegen Bd. XII. von Kant's sämmtlichen Werken). Berlin 1840.

** Vrgl.: J. G. Fichte's Leben und literar. Briefwechsel, herausg. von seinem Sohne J. H. Fichte. Erster Theil. Sulzbach 1830. Zweiter Theil 1831.

Pfarrer des Orts. In seinem achten oder neunten Jahre nahm ihn Freiherr von Miltiz zu sich. Zuerst kam er auf ein Schloß dieses Grafen, Siebeneichen in der Nähe von Meißen, dann zu dem Pfarrer in dem benachbarten Orte Niederau, sodann (zwölf Jahre alt) in die Stadtschule zu Meißen und einige Zeit nachher (Herbst 1774) in die Fürstenschule Pforta. Von hieraus bezog er im Jahr 1780 (achtzehn Jahre alt) die Universität Jena, um Theologie zu studiren. Sein wahres innerstes Lebenselement war aber damals schon das Philosophiren — unter sehr drückenden äußeren Verhältnissen. Hier wurde er auch mit Spinoza's Ethik bekannt, deren Studium ihn gewaltig ergriff. Vom Jahr 1784 an war er in verschiedenen Häusern in Sachsen Hauslehrer. Als aber im Jahr 1787 eine Bitte um Unterstützung, um sich sorgenfrei auf die theologische Dienstprüfung vorbereiten zu können, bei dem Consistorial-Präsidenten nicht geneigtes Gehör fand, verließ er sein Vaterland, indem er im Jahr 1788 eine Hauslehrerstelle in Zürich annahm, ein für sein ganzes Leben entscheidendes Ereigniß. Dort lebte er in Verbindung mit den geistvollsten und angesehensten Männern, dort lernte er seine nachherige Gattin kennen, Enkelin des Waagmeisters Rahn. Im Jahr 1790 machte er eine Reise in sein Vaterland, hielt sich längere Zeit in Leipzig auf und in diese Zeit fällt sein erstes Studium der Kant'schen Philosophie. Als im folgenden Jahre die Hoffnung, sich in Zürich niederlassen zu können, durch einen bedeutenden Verlust, den das Vermögen seines künftigen Schwiegervaters erlitt, vereitelt wurde, gieng er nach Warschau, um eine Erziehersstelle bei einem polnischen Grafen anzunehmen, und als dieß nicht zu Stande kam, nach Königsberg. Hier besuchte er Kant, schrieb seine Kritik aller Offenbarung (vom 13. Juli bis 18. August) und überschickte sie Kant, der ihn *jetzt* mit ausgezeichneter Güte empfieng und mit der Abhandlung sehr wohl zufrieden zu seyn schien. Eine Unterstützung, die er sich von ihm erbat, um nach Hause reisen zu können, wurde nicht gewährt; er nahm abermals eine Hofmeistersstelle bei einem Grafen in der Nähe von Danzig an und seine Schrift erschien (anonym) im Druck; in Jena wurde sie unbedenklich für ein Werk von Kant angenommen (s. das Intelligenzblatt der Allg. Lit. Z. 1792, Nro. 82. Vergl. Nro. 102 und Allg. Lit. Z. 1792, Nro.

190. 191, Vergl. 1794, Nr. 3). Im folgenden Jahr 1791 reiste er nach Zürich und verheirathete sich daselbst. In demselben Jahr erschienen seine Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution (2 Theile 1793. Zweite unveränderte Aufl. 1795), seine: Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten; eine Rede, Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsterniß 1793, endlich in der Berliner Monatsschrift Bd. 21 S. 443—483 eine Abhandlung: Beweis der Unrechtmäßigkeit des Nachdrucks, ein Räsonnement und eine Parabel.

Von seinem eigenthümlichen philosophischen Systeme gab er die frühesten Andeutungen in der Recension von L. Creuzer's skeptischen Betrachtungen über die Freiheit des Willens (Allg. L. Z. 1793 Nro. 303), entschiedene Aeußerungen in seiner Beurtheilung des Aenesidemus (Allg. L. Z. 1794 Nro. 47).

Im Jahr 1793 wurde er, an die Stelle des nach Kiel abgegangenen Reinhold, als Professor der Philosophie nach Jena berufen und trat an Ostern 1794 dieses Amt an.

Dieß veranlaßte zwei Schriften, 1) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, Weimar, 1794, welche den ersten Entwurf seines Systemes im Allgemeinen enthält; 2) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre und Grundriß des Eigenthümlichen derselben in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, Jena 1794, welche Schrift ursprünglich für seine Zuhörer bestimmt, an dieselben bogenweise vertheilt wurde.

Der Beifall, den er bei den Studirenden fand, war ausgezeichnet. Aber bald wurde er in Verdrießlichkeiten verwickelt, zuerst mit den Consistorien, weil er seine moralischen Vorlesungen für Studirende * Sonntag Vormittags hielt; sodann mit den akademischen Behörden und den Studirenden selbst in Folge seiner Bemühungen, die Ordensverbindungen unter den letzteren aufzuheben. ** Er sah sich veranlaßt, die Sommermonate 1795

* Schon von seinem ersten Halbjahr sind: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Jena und Leipzig 1794.

** Das Nähere siehe in der angeführten Schrift seines Sohnes, Th. 1, S. 325. 330.

in Osmannstädt bei Weimar zuzubringen, wo er sich mit literarischen Arbeiten, namentlich mit der Ausarbeitung des ersten Theils seiner Grundlage des Natur-Rechtes beschäftigte. Ernstlicher waren die Folgen eines Aufsatzes in dem Philosophischen Journal von Niethhammer (von welchem er mit dem Jahr 1795 Mitherausgeber wurde): Ueber die Gründe unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, welcher zur Berichtigung einer (in demselben Heft, Bd. VIII, 1 zugleich erschienenen) Abhandlung von Forberg: Entwicklung des Begriffs der Religion dienen sollte.* Die churSächsische Regierung verfügte zuerst in einem Rescript an die eigenen Universitäten Leipzig und Wittenberg die Confiscation jenes Aufsatzes und das Verbot des Journals für die Zukunft, erließ dann auch ein Requisitionsschreiben an die Erhalter der Universität Jena, worin Fichte und Forberg als des gröbsten Atheismus schuldig erklärt wurden, der nicht nur mit der christlichen, sondern selbst mit der natürlichen Religion in offenbarem Widerstreit sey; man forderte nachdrückliche Bestrafung mit dem drohenden Beifügen, daß sonst der Besuch der Universität Jena den churSächsischen Unterthanen verboten werden würde. Nun erschien seine Appellation an das Publikum über die durch ein kurf. sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Aeußerungen. Jena, Leipzig und Tübingen 1799.** Nicht ganz ohne eigene Schuld Fichte's war der Ausgang der Sache der, daß er im Sommer 1799 Jena verließ. Er gieng nach Berlin und entschloß sich, dort zu bleiben, als der König sich dahin ausgesprochen hatte: „Ist Fichte ein so ruhiger Bürger, ist er so fern von allen gefährlichen Verbindungen, wie ich vernehme; so

* Vrgl. die a. Schr. Seite 342 folg.

** Vrgl. unter anderen Schriften: Freimüthige Gedanken über Fichte's Appellation gegen die Anklage des Atheismus und deren Veranlassung. Gotha 1799. — Zwölf Briefe über die Appellation des Herrn Prof. Fichte in Jena an das Publikum; von einem freien Bürger der gelehrten Republik (J. C. Schwab). Tübingen 1799. — Vom Verhältniß des Idealismus zur Religion oder: Ist die neueste Philosophie auf dem Wege zum Atheismus? 1799. — J. A. Eberhard: Ueber den Gott des Herrn Prof. Fichte und den Götzen seiner Gegner, Halle 1799. und: Versuch einer genauen Bestimmung des Streitpunktes zwischen Herrn Prof. Fichte und seinen Gegnern. Halle 1799.

gestatte ich ihm gern den Aufenthalt in meinen Staaten. Ueber seine religiösen Grundsätze zu entscheiden, kommt dem Staate nicht zu." Gegen Ende des Jahrs holte er seine Familie nach. Mit dieser Zeit beginnt die Umwandlung seines philosophischen Systemes. Die ersten Spuren davon finden sich in seiner Schrift: Ueber die Bestimmung des Menschen, 1800. Im Jahr 1804 erhielt er Anerbietungen zu Diensten auf eine russische Universität und auf die bayrische zu Landshut, er lehnte dieselben ab. Im Frühjahr 1805 wurde er von der preußischen Regierung zum Professor in Erlangen ernannt mit der Bestimmung, daß er dort nur den Sommer zubringen,* im Winter philosophische Vorträge in Berlin halten solle. Nach der unglücklichen Schlacht von Jena im October 1806 floh auch Fichte aus Berlin und kehrte erst im August 1807 wieder dahin zurück. Noch in demselben Jahr schrieb er einen deducirten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt (im Druck erschienen, Stuttgart 1817), und im Winter 1807—1808 hielt er (während der französischen Occupation Berlins) im Akademiegebäude seine Reden an die Deutschen. Das Jahr 1812 brachte neue Kämpfe, an denen er, soweit es ihm nach den allgemeinen und seinen besondern persönlichen Verhältnissen vergönnt war, lebhaft thätigen Antheil nahm, er starb den 27. Januar 1814.

Außer den bereits angeführten Schriften erschienen im Jahr

1796. Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Erster, theoretischer Theil. Jena und Leipzig.

1797. Zweiter, angewandter Theil; ebendaselbst.

1798. System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Jena und Leipzig.
Gleichzeitig die Abhandlungen über die Wissenschaftslehre in dem philosophischen Journal Bd. 5. Heft 1 u. 4; Bd. 6. Heft 1; Bd. 7. Heft 1.

1800. Die Bestimmung des Menschen, Berlin.

1801. Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Berlin.

* Er hielt nur in dem einzigen Sommer 1805 Vorlesungen in Erlangen.

1806. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters; Ueber das Wesen des Gelehrten; Die Anweisung zum seligen Leben. Berlin.
1810. Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt. Berlin.

Nach seinem Tode erschienen: Ueber den Begriff des wahren Krieges, Stuttgart und Tübingen 1815. Die Thatsachen des Bewußtseyns, Vorlesungen gehalten zu Berlin 1810—1811. Stuttgart und Tübingen 1817. Die Staatslehre oder über das Verhältniß des Urstaats zum Vernunftreiche. Berlin 1820. Endlich seine nachgelassenen Werke, herausgegeben von J. H. Fichte. I. u. II. Theil, Bonn 1834. III. Theil, Bonn 1835.

3. Friedrich Heinrich Jacobi, geboren den 25. Januar 1743 zu Düsseldorf, wo sein Vater Kaufmann war. Er wurde sehr lange für minder begabt gehalten, als sein um zwei Jahre älterer Bruder Johann Georg. Diesen zog der Vater vor, weil der Unterricht ihm anschlug, den er mit seinem Bruder größtentheils von einem steifen und mürrischen Hauslehrer erhielt, wogegen der jüngere von dem Unmuthe seines Vaters über seine geringen Fortschritte, die größtentheils dem Mangel an gutem Willen und besonders an Ehrbegier beigemessen wurden, viel zu leiden hatte. Selbst die Ergebung, womit er die Zurücksetzung ertrug und als gebührend hinnahm, vermehrte des Vaters Mißvergnügen, der von seinem ruhigen, emporstrebenden Selbstgefühle gar nichts in seinem zweiten Sohn fand. — So wenig Eingang bei Jacobi der übrige Unterricht zu finden schien, so hervorstechend war die Aufmerksamkeit und Neigung, womit er den Religions-Unterricht empfing. Die ganze Thätigkeit seines Geistes war nur darauf gerichtet. Er hatte von Kindheit an, mehr als jeden andern, den Umgang einer Person gleichen Alters, die eine Halbschwester seiner früh verstorbenen Mutter war, geliebt; jetzt ließ er diese oft allein mit seinem Bruder die Comödien, welche dieser machte, spielen, und las unterdessen, mit einer frommen Dienstmagd seines Vaters, religiöse Schriften. Als er confirmirt war, schloß er sich einer frommen Gesellschaft an, die sich die Feinen nannte und nahm eifrig Theil an ihren Versammlungen. Es waren dieses ernstliche, aber vergebliche Versuche, von jener

Qual eines frühzeitigen Tiefsinnes, deren er in den Briefen über die Lehre des Spinoza gedenkt, durch glaubige Andacht frei zu werden.* In seinem sechszehnten Jahre kam er, weil er dem Stande und Geschäft des Vaters bestimmt war, als Lehrling in ein Handlungshaus zu Frankfurt a. M., nachher nach Genf, wo er die Stunden, die ihm das Geschäft frei ließ, der wissenschaftlichen Bildung widmete, zu welcher diese Stadt vorzüglich einladet. Dort brachte er drei Jahre zu. Nach seiner Zurückkunft übergab ihm der Vater Haus und Handlung. Bald wurde er Mitglied der Hofkammer, wobei seine bedeutendste Aufgabe das Zollwesen war. In Folge der von Goethe ausgegangenen Anregung faßte er zu eigenen schriftstellerischen Werken Muth, und bald verkündigten die Erstlinge des Allwill in der Iris, des Woldemar im deutschen Merkur, einen zuvor unbekannten, reichen Geist. Zu Anfang des Jahrs 1779 wurde er nach München gerufen und zum Geheimenrathe ernannt, behielt aber sein bisheriges Amt. Im Jahr 1794 zog er in Folge der französischen Revolution von Düsseldorf nach Holstein. Im Jahr 1804 erhielt er einen Ruf an die neu zu bildende Akademie der Wissenschaften in München, den er annahm; und wurde nach einiger Zeit zum Präsidenten derselben ernannt. Aber bald erkannte er selbst, daß für die gegebenen Verhältnisse zu viel gefordert und gehofft sey. Er fühlte schmerzlich, daß er als Greis den inneren und äußeren Krieg, den jede neue Anstalt zu bestehen hat, nicht mit Glück führen könne. Als nun das siebzigste Jahr gekommen war, bat er um Ruhe. Sie ward ihm auf das Ehrenvollste und Huldreichste zu Theil. Er starb den 10. März 1819, nachdem seine Krankheit, die entzündliche Rose, nur acht Tage gedauert hatte.

Seine Werke sind theils noch von ihm selbst, theils nach seinem Tode von Fr. Köppen und Friedr. Roth in 6 Bänden herausgegeben worden. Leipzig 1812—1825.

4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, geboren den 27. August 1770 zu Stuttgart, wo sein Vater Secretär war.

* Siehe F. H. Jacobi's auserlesener Briefwechsel. In zwei Bänden. Erster Band 1825, S. VII folg. — F. H. Jacobi nach seinem Leben, Lehren und Wirken dargestellt von Schlichtegroll, Weiller und Thiersch. München 1819.

Im Gymnasium daselbst erhielt er seine erste Bildung und wurde dann 1788 Zögling des evangel. theol. Seminars in Tübingen. Nachdem er in demselben fünf Jahre lang sich neben den theologischen Studien hauptsächlich auch philosophischen, ästhetischen, mathematischen und naturwissenschaftlichen gewidmet hatte, wurde er Hauslehrer in Bern und Frankfurt a. M. Im Jahr 1801 habilitirte er sich in Jena als akademischer Docent durch eine lateinische Dissertation: de orbitis planetarum; in Verbindung mit Schelling gab er im folgenden Jahr das kritische Journal der Philosophie heraus, welches jedoch schon zu Anfang des Jahrs 1803 aufhörte. Erst im Jahr 1806, nachdem Schelling nach Würzburg abgegangen war, erhielt er eine Professur, welche er schon im folgenden Jahr in Folge der großen politischen Ereignisse, wodurch die kaum aufgebrochene Blüthe der Jenaer Universität geknickt wurde, wieder verlor oder aufgab. Hegel gieng nach Bamberg und übernahm die Redaction der dortigen (Bamberger) politischen Zeitung. Im Jahr 1808 wurde er Rector des Gymnasiums in Nürnberg, 1816 Professor der Philosophie in Heidelberg, und von da 1818 nach Berlin berufen, wo er den 14. November 1831 an der Cholera starb. (Zwei Reden bei der feierlichen Bestattung Hegel's. Berlin 1831.)

Seine Schriften sind der Zeitfolge nach geordnet diese:

1801. ***Dissertatio de orbitis planetarum.*** *

Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft.

1802. Kritisches Journal der Philosophie, herausgegeben von Schelling und Hegel, Tübingen. — Aufsätze oder Abhandlungen von Hegel sind:

1) Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere (Einleitung, I. Bd. 1. Stück);

2) Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und

* Vrgl.: Entdeckungen über die Entdeckungen unserer neuesten Philosophen. Bremen 1835.

Vergleichung des neuesten mit dem alten (I. Band 2. Stück);

3) Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt (I. Bd. 3. St.); *

4) Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobi'sche und Fichte'sche Philosophie (II. Bd. 1. St.);

5) Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften (II. Bd. 2. St.).

1807. Phänomenologie des Geistes. Diese sollte die philosophische Vorbereitung und Einleitung zu dem System des absoluten Idealismus seyn; sie „stellt das Bewußtseyn in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dar." Vom gemeinen Bewußtseyn geht Hegel aus, um im speculativen Wissen zu endigen. Darum sollte diese Schrift nach Hegel's ursprünglichem Plan den ersten Theil eines „Systemes der Wissenschaft" bilden, und als Propädeutik demselben vorhergehen. Da aber schon Hegel diesen Plan nicht durchführen konnte, sondern anders gestalten mußte, so konnte ein zweiter Versuch der Art noch weniger gelingen, so urtheilt Michelet: Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland. Th. II. S. 617.

1812—16. Die Wissenschaft der Logik, 3 Bde.

1817. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften.

1821. Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft.

1827. Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik (ein öffentliches Organ für die Hegel'sche Philosophie und Schule).

* Von 1) und 3) wurde in neuerer Zeit die Autorschaft Hegels in Zweifel gezogen, und dieselbe Schelling vindicirt; vrgl. u. a.: Michelet: Schelling und Hegel. Oder Beweis der Aechtheit der Abhandlung: Ueber das Verhältniß u. s. w. Berlin 1839.

Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 2te Auflage.
1830. Dieselbe. 3te Auflage.
1832 — 1843. G. W. F. Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Berlin. (Es sind 18 Bände, von denen nur noch die zweite Abtheilung des 7ten fehlt, welche den dritten Theil der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften: Philosophie des Geistes, enthalten soll).

5. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, geb. den 27. Januar 1775 zu Leonberg. Noch nicht sechszehn Jahre alt (im Herbst 1790) kam er in das evangel. theol. Seminar zu Tübingen, wo er noch drei Jahre lang mit Hegel zusammen lebte. Im Jahr 1792 schrieb er zum Behuf der Magister-Promotion eine Dissertation: Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi Genes. III. tentamen criticum philosophicum. In die Zeit seines Aufenthalts im Seminar fallen auch seine ersten philosophischen Schriften, die später werden erwähnt werden. Nach vollendeten akademischen Studien gieng er nach Jena, wurde dort akademischer Docent (1798). Im Jahr 1803 wurde er Professor der Philosophie in Würzburg; 1807 ordentliches Mitglied der Akademie der Wissenschaften in München, das Jahr darauf General-Secretär der bildenden Künste; vom Ende des Jahrs 1820 an brachte er einige Zeit als Privatdocent der Philosophie in Erlangen zu, zog aber bei der Eröffnung der Universität in München wieder dahin und hielt daselbst philosophische Vorlesungen. Im Jahr 1841 folgte er einem Rufe nach Berlin, wo er sich jetzt noch aufhält. Von seinen Schriften wird später in der Geschichte der Philosophie selbst Nachricht gegeben werden.

Zu dieser gehen wir nun über.

II. Geschichte der Philosophie.

1. Immanuel Kant.

Unmittelbar vor Kant, und wenigstens in einigen Männern noch zu Kant's Zeiten war in Deutschland ein auf den Rationalismus gegründeter Dogmatismus, welcher vermittelst

sogenannter angeborner Begriffe und Grundsätze das Wesen des Endlichen und des Unendlichen, der Welt und Gottes, wie ihr Verhältniß zu einander zu wissen glaubte, zwar nicht das herrschende System, aber doch dasjenige, welches den entschiedensten wissenschaftlichen Charakter an sich trug und daher auch die größte Aufmerksamkeit derjenigen auf sich ziehen mußte, welche die Philosophie als Wissenschaft interessirte.

Dabei muß man sich noch des bestimmten historischen Umstandes erinnern, daß der Rationalismus auf die Leibnitz'sche Autorität sich gründete, und Leibnitz nach seiner Theorie von der prästabilirten Harmonie dem menschlichen Geiste eine zwar von Gott vorherbestimmte und geordnete, aber im Verhältniß zur Welt unvermittelte Selbstthätigkeit zuschrieb. Dagegen hatte sich der Empirismus des Locke unter den Engländern in den Skepticismus oder die reine Subjectivitäts-Lehre des D. Hume, als die größte und bedeutungsvollste Erscheinung auf dem Gebiete der Wissenschaft, unter den Franzosen aber in entschiedenen Naturalismus ausgebildet, der keine Realität anerkannte, als die sinnenfällige und auf der praktischen Seite die eigennützige Selbstliebe zum Prinzip erhob, wogegen zwar insbesondere die englisch-schottischen Philosophen die edleren Triebe und Gefühle des menschlichen Wesens zu Hilfe riefen, ohne denselben jedoch eine wahrhaft wissenschaftliche Begründung und Rechtfertigung geben zu können.

Diese Gegensätze standen einander schroff gegenüber. Insbesondere behauptete D. Hume, in geradem Widerspruche gegen den Rationalismus, daß es keine angeborne allgemeine Begriffe gebe, alle unsere Vorstellungen ursprünglich individuell seyen, ihre Nothwendigkeit keine objective, sondern eine blos subjective sey, die ihren Grund in der Gewohnheit habe; alle vorgeblich a priori bestehenden Erkenntnisse seyen nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen welches eben so viel sagt, als: es gebe überall keine Metaphysik und könne keine geben. Dieses suchte Hume insbesondere an dem Begriffe der Caussalität zu zeigen; er suchte (um gleich hier Kant'sche Worte zu gebrauchen) zu zeigen, daß die Vernunft diesen Begriff fälschlich für ihr eigen Kind halte, da er doch nur ein Bastard der Einbildungskraft sey, die durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen

unter das Gesetz der Association bringe und daraus entspringende subjective Nothwendigkeit oder mit Einem Worte eine psychologische Gewohnheit für eine objective Nothwendigkeit aus Einsicht unterschiebe.

Jene Gegensätze nun entgiengen Kant's denkender Aufmerksamkeit nicht; sein umfassender, tiefer Geist offenbarte sich darin, daß er sie zu vereinigen, zu besonderen Momenten Eines Ganzen herabzusetzen versuchte, womit sie in der einen Hinsicht verworfen, in der anderen anerkannt waren. In der Ausführung dieses Versuches blieb er der tieferen Eigenthümlichkeit des deutschen Geistes getreu, er bewahrte diese tiefere Eigenthümlichkeit, sowohl was die Voraussetzung betrifft, von welcher er ausgieng, als die Resultate, mit welchen er schließt. Dieß wird sich in der Folge bewähren.

Vorerst wird es angemessen seyn, das vorhin gefällte geschichtliche Urtheil mit eigenen Aussagen von Kant zu belegen.

In seinen: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (Riga 1783, S. 7) gesteht er selbst: Seit Locke's und Leibnitzens Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, soweit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniß, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrößert worden. Diesen empfänglichen Zunder fand jener Funke in Kant's forschendem Geiste. Ich gestehe frei, sagt er (S. 13), die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. Ich versuchte zuerst, ob sich nicht Hume's Einwurf allgemein vorstellen ließe, und fand bald, daß der Begriff von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sey, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, daß Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem

einzigen Prinzip, gelungen war; so gieng ich an die Deduction dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, daß sie nicht, wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seyen. Diese Deduction, die meinem scharfsinnigen Vorgänger unmöglich schien, die niemand außer ihm sich auch nur hatte einfallen lassen, obgleich Jedermann sich der Begriffe getrost bediente ohne zu fragen, worauf sich denn ihre objective Gültigkeit gründe, diese Deduction sage ich, war das schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte. Da es mir nun mit der Auflösung des Hume'schen Problems nicht blos in einem besonderen Falle, sondern in Absicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft gelungen war; so konnte ich sichere, obgleich immer nur langsame Schritte thun, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft, in seinen Grenzen sowohl als seinem Inhalt, vollständig und nach allgemeinen Prinzipien zu bestimmen, welches denn dasjenige war, was Metaphysik bedarf, um ihr System nach einem sicheren Plane aufzuführen.

So ist also offenbar das Unternehmen Kant's dahin gerichtet, über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Metaphysik, ob und in wiefern für uns eine Erkenntniß der Welt möglich sey? zu entscheiden, und in dieser Richtung ein Product der Zeit; wovon er bei einem Unternehmen ausgieng, und was er während der Arbeit vor Augen hatte, war einerseits die Metaphysik der Leibnitz-Wolffischen Schule, andererseits der Hume'sche Skepticismus. Dieses muß man nie aus den Augen verlieren, wenn man theils die allgemeine Tendenz des Kant'schen Unternehmens, theils auch einzelne Bemerkungen und Angriffe richtig verstehen und gehörig würdigen will. Nur aus dieser einseitigen polemischen Richtung läßt sich auch der durchaus negative Charakter der Kant'schen Theorie vom Erkennen, insbesondere der Mangel an der inneren wissenschaftlichen Vollendung des Systemes erklären, worauf erst im Verlaufe und am Schlusse der geschichtlichen Darstellung weiter aufmerksam gemacht werden kann.

Wenn das Unternehmen Kant's seiner allgemeinen Tendenz und seinem Inhalte nach ein Product der Zeit war; so war auch der Geist, mit welchem es angekündiget und ausgeführt wurde, der Zeitgeist. Nicht etwa eine stetig fortschreitende Entwicklung

der philosophischen Denkart und der philosophischen Theorie wurde angekündiget, sondern eine Revolution mit der Metaphysik. So ertönte dasselbe Wort, was anderwärts Regierungen und Verfassungen umstürzte, auf dem Felde der deutschen Philosophie, und in der That gieng hier eine Umwälzung der Wissenschaft vor, die in vielfacher Beziehung ein merkwürdiges Seitenstück zur französischen Staatsrevolution ist. Auch fehlte es hier nicht an Gegenrevolutionen, denn, wie Kant und nach Kant, kündigte später wiederum Fichte eine Revolution gegen das Kant'sche Lehrgebäude an.

Worin bestand nun aber die Revolution, welche mit der Metaphysik vorzunehmen, durch welche der Metaphysik aufzuhelfen, sich Kant zum Geschäfte machte?

In der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft (Riga 1790, S. XVI) beschreibt sie Kant selbst auf eine Weise, wodurch der wesentliche Geist seiner ganzen Philosophie bezeichnet wird.

Bisher, sagt er, nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten, aber alle Versuche, über sie etwas a priori durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, giengen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniß richten. Nach dieser Veränderung der Denkart kann man die Möglichkeit einer Erkenntniß a priori ganz wohl erklären, und was noch mehr ist, die Gesetze, welche a priori der Natur, als dem Inbegriffe der Gegenstände, zum Grunde liegen, mit ihren genugthuenden Beweisen versehen, welches beides nach der bisherigen Verfahrungsart unmöglich war.*

Wenn man nun aber, so fährt Kant fort (S. XIX), nach dem Bisherigen beweist, daß unsere Begriffe a priori den Gebrauch haben, die Erkenntniß der Gegenstände und die Erfahrung möglich zu machen; so kommt man auf das befremdliche und dem ganzen Zwecke der Metaphysik dem Anscheine nach sehr nachtheilige Resultat, daß wir mit jenen Begriffen nie über die

* Also Erkenntnisse a priori, als Bedingungen der Erfahrung, der Naturwissenschaft.

Gränze möglicher Erfahrung hinauskommen können, welches doch gerade die wesentlichste Angelegenheit der Metaphysik ist. *

Allein, antwortet Kant, hierin liegt die Probe von der Wahrheit unserer Annahme. Nimmt man nämlich an, die Gegenstände richten sich nach unserer Erkenntniß, so kann von den Gegenständen nicht als von Dingen an sich die Rede seyn, sondern nur als von Erscheinungen. Also nur die Erscheinungen erkennen wir, nicht die Dinge an sich. ** Aber ob wir gleich die Dinge an sich nicht erkennen, so müssen wir sie doch denken können; denn sonst würde ja der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung wäre, ohne Etwas das erscheint, und diese Unterscheidung zwischen den Dingen als Erscheinungen, und eben denselben als Dingen an sich selbst, auf welche jene Annahme führt, ist nun wahrer Gewinn, wahre Erweiterung. Denn es bleibt ja nun ein Feld übrig, welches ich zwar nicht erkennen, aber doch denken kann, nämlich die Dinge an sich, und wenn gleich der speculativen Vernunft alles Fortkommen in diesem Felde abgesprochen worden, so bleibt uns immer noch übrig, ob sich nicht in ihrer praktischen Erkenntniß Data finden, jene transcendenten Begriffe zu bestimmen und auf solche Weise dem Wunsche der Metaphysik gemäß über die Gränze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnisse a priori zu gelangen. Ich mußte das (speculative) Wissen aufheben, um zum (moralischen oder praktischen) Glauben Platz zu bekommen. *** Hier haben wir den kurzen Grundriß der Kant'schen Philosophie.

Kant zeigt dieses schon in der angeführten Vorrede an einigen Beispielen: wir wollen annehmen, sagt er, die durch unsere Kritik nothwendig gemachte Unterscheidung der Dinge, als Gegenstände der Erfahrung, von eben denselben, als Dingen an sich selbst, wäre gar nicht gemacht; so müßte der Grundsatz der Caussalität und mithin der Naturmechanismus von allen Dingen überhaupt, als wirkenden Ursachen gelten. Von eben demselben

* Beschränkung dieser Erkenntniß auf den sinnlich gegebenen Stoff.

** Subjectivität einer solchen Erkenntniß, Gegensatz zwischen Ding an sich und Erscheinung.

*** Das leere Feld der Dinge an sich mit dem moralischen Glauben erfüllt.

Wesen also, z. B. der menschlichen Seele, würde ich nicht sagen können, ihr Wesen sey frei, und doch zugleich der Naturnothwendigkeit unterworfen, d. h. nicht frei, ohne in einen offenbaren Widerspruch zu gerathen, weil ich die Seele in beiden Sätzen in eben derselben Bedeutung, nämlich als Ding überhaupt genommen habe, und ohne vorhergehende Kritik auch nicht anders nehmen könnte.

Wenn aber die Kritik nicht geirrt hat, da sie das Object in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung oder als Ding an sich selbst, wenn die Deduction ihrer Verstandesbegriffe richtig ist, mithin auch der Grundsatz der Caussalität nur auf Dinge, als Erscheinungen geht, die Dinge an sich aber ihm nicht unterworfen sind; so wird eben derselbe Wille in der Erscheinung (in den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetz nothwendig gemäß und insofern nicht frei, und doch andererseits, als einem Dinge an sich selbst zugehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als frei gedacht, ohne daß hiebei ein Widerspruch vorgeht. Ob ich nun gleich die Seele, als Ding an sich, mithin auch die Freiheit nicht erkennen kann; so kann ich mir doch die Freiheit denken, d. h. die Vorstellung davon enthält wenigstens keinen Widerspruch in sich, wenn unsere Unterscheidung der zwei Vorstellungsarten, der sinnlichen und der intellectuellen und die davon herrührende Einschränkung der reinen Verstandesbegriffe statt hat. Gesetzt nun, die Moral setze nothwendig Freiheit (im strengsten Sinne) als Eigenschaft unsers Willens voraus, indem sie praktische, in unserer Vernunft liegende ursprüngliche Grundsätze als Data a priori aufführt, die ohne Voraussetzung der Freiheit schlechterdings unmöglich wären, die spekulative Vernunft aber hätte bewiesen, daß diese sich gar nicht denken lasse; so muß nothwendig jene moralische Voraussetzung derjenigen weichen, deren Gegentheil einen offenbaren Widerspruch enthält, folglich Freiheit und Sittlichkeit dem Naturmechanismus den Platz einräumen. So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche und sich also doch wenigstens denken lasse, da ich nichts weiter nöthig habe einzusehen, als daß die Freiheit dem Naturmechanismus eben derselben Handlung (in anderer Beziehung genommen) gar kein Hinderniß in den Weg lege, so behauptet die Lehre der

Sittlichkeit ihren Platz, und die Naturlehre auch den ihrigen. Dieses hätte aber nicht statt gefunden, wenn nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt und alles was wir theoretisch erkennen könnten, auf bloße Erscheinungen eingeschränkt hätte. Derselbe positive Nutzen kritischer Grundsätze der reinen Vernunft läßt sich in Ansehung des Begriffes von Gott und der einfachen Natur der Seele zeigen.

Dieses alles sagt Kant in seiner Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, und wir haben uns bei dem Inhalte dieser Vorrede etwas länger verweilt, weil sie die Tendenz und den Geist der von Kant beabsichtigten Revolution der Metaphysik im Allgemeinen ausspricht und die Leser vorbereitet. Um diesem Zwecke noch genügender zu entsprechen, sollen an das Gesagte gleich einige allgemeine Reflexionen angeknüpft werden.

Wenn Kant seinen Standpunkt im Gegensatze gegen den der früheren Metaphysiker, namentlich der Dogmatiker so bezeichnet, daß er annehme, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniß, namentlich und bestimmt nach unserer Erkenntniß a priori richten, so konnte er (cfr. K. d. r. V. 1. Ausg. S. 92. 2. Ausg. S. 125) nicht das behaupten wollen, daß unsere Erkenntniß die Gegenstände als wirklich existirende Dinge mache und bestimme, sondern der Sinn seiner Voraussetzung konnte nur der seyn: daß wir uns Etwas als Gegenstand und die Gegenstände so vorstellen, wie wir sie uns vorstellen, ist nicht die Folge von objectiven, unsere Erkenntnißthätigkeit bestimmenden Eindrücken und Gesetzen, sondern vielmehr die Folge von Formen und Gesetzen unserer subjectiven Erkenntnißthätigkeit (des Ich).

So war die ganze Aufgabe in das Gebiet der subjectiven Erscheinung hinüber gespielt und auf den Punkt concentrirt, die Formen und Gesetze zu finden und darzustellen, nach welchen das Ich die Vorstellungen von Gegenständen, von einer objectiven Welt, von einer Natur producirt.

Das Ich ist der Punkt, von dem aus Alles construirt werden muß; damit war nun freilich der bisher genommene Stand- und Gesichtspunkt ganz und gar verändert. An die Stelle der

bisherigen Ansicht trat der subjective Idealismus, dessen eigenthümliches Wesen darin besteht, daß er Alles auf ein ursprüngliches Handeln des Ich bezieht, in Allem nur eine gesetzmäßige Thätigkeit des Ich sieht.* Hätte nun Kant diesen Standpunkt wirklich behauptet, so wäre dieses allerdings eine Veränderung in der metaphysischen Denkart, eine wahre Revolution gewesen. Allein offenbar hat er diesen Standpunkt in der That nicht einmal eingenommen. Der vollständige Beweis kann erst in der Folge geführt werden; es erhellet aber schon daraus, daß er den Gegenstand, sofern er sich nach unserer Erkenntniß richtet, nur als Erscheinung auffaßt, und dieser Erscheinung das Ding an sich, als etwas theoretisch durchaus Unerkanntes und Unerkennbares, entgegen setzt. Auf diese Art erhielt seine theoretische Ansicht den Charakter der durchaus negativen und bedeutungslosen Subjectivität. Ja sofern er das Ding an sich doch nicht als das schlechthin Unerkannte und Unerkennbare liegen ließ, sondern dieses Feld durch den moralischen Glauben ausfüllen oder in Besitz nehmen ließ, führte er in seine Philosophie eine

* Fichte (über den Begriff der Wissenschaftslehre, zweite Ausgabe 1798) sagt: die Metaphysik, die nur nicht eine Lehre von den vorgeblichen Dingen an sich seyn muß, sondern eine genetische Ableitung dessen, was in unserem Bewußtseyn vorkommt. Uebrigens kann man sich doch nicht bergen, daß von der Leibnitz'schen Theorie aus der Uebergang zu diesem subjectiven Idealismus nicht so ferne lag. Nach der Lehre von der prästabilirten Harmonie entwickelt das Ich auch die Vorstellungen von der Welt aus der rein inneren Selbstthätigkeit. Freilich ist nach jener Lehre eine göttliche Vorherbestimmung gesetzt, von welcher die Selbstthätigkeit der Seele auch in Absicht auf die Vorstellungen von der Welt abhängig ist. Aber, wenn man die Vorstellungen, welche das Ich von der Welt hat, erklären will, so verliert jener Gedanke einer göttlichen Vorherbestimmung alle Bedeutung, weil diese Vorherbestimmung ein unbekanntes X ist; und man ist somit einzig und allein an die immanenten Formen und Gesetze der Selbstthätigkeit des Ich gewiesen. Auf dieses Gebiet der Subjectivität hatte auch D. Hume die ganze Untersuchung und Theorie über die menschliche Erkenntniß gespielt, er hatte ja ausdrücklich gesagt, was wir Objekte nennen, sey nur eine gewisse Art von Vorstellungen. Nur hatte der Leibnitz'sche Rationalismus das Ich nicht schlechthin für sich gesetzt, sondern immer als Theil einer wirklichen Welt betrachtet, und die Hume'sche Subjectivitätslehre keine ursprünglichen und nothwendigen Bestimmungen der Intelligenz anerkannt (vergl. über Letzteres das Urtheil S. 133 unseres zweiten Bandes, worauf die Vergleichung später noch einmal zurückkommen wird).

ganz unbegreifliche Trennung oder Entzweiung, einen unauflöslichen Widerspruch ein, und wurde der Vater und Anführer derer, die einen Glauben ohne alle Erkenntniß, ja man könnte sagen gegen alle Erkenntniß und gegen die behauptete Unmöglichkeit einer Erkenntniß vertheidigten.

Doch es ist jetzt nöthig, zur geschichtlichen Darstellung selbst fortzugehen.

Kant hatte schon früher, drei und dreißig Jahre ehe er sein erstes Hauptwerk, die Kritik der reinen Vernunft, herausgab, sich mit der Philosophie beschäftiget; und es wird nicht überflüssig seyn, wenigstens einige dieser früheren philosophischen Arbeiten zu erwähnen und zu berücksichtigen, nicht sowohl um der historischen Vollständigkeit willen, sondern vielmehr darum, weil diese früheren Arbeiten theils von seiner Unzufriedenheit mit dem damaligen Zustand der Metaphysik zeugen, theils die Keime der eigenthümlichen Theorie enthalten, die er sodann in der Kritik der reinen Vernunft entwickelt darlegt.

Schon in den „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte," 1747, (Kant's vermischte Schriften Bd. 1. Halle 1799. S. 41) urtheilt Kant: Unsere Metaphysik ist, wie viele andere Wissenschaften, in der That nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntniß; Gott weiß, wann sie selbige wird überschreiten sehen. Es ist nicht schwer, ihre Schwäche in Manchem zu sehen, was sie unternimmt. Man findet sehr oft das Vorurtheil als die größte Stärke ihrer Beweise. Nichts ist mehr hieran Schuld, als die herrschende Neigung derer, welche die menschliche Erkenntniß zu erweitern suchen. Sie wollten gerne eine große Weltweisheit haben, allein es wäre zu wünschen, daß es auch eine gründliche seyn möchte.

In der Abhandlung über die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften, 1763, (ebendaselbst Bd. II. S. 19) bestimmte er die Aufgabe der Metaphysik dahin: sie sey nichts anderes, als eine Philosophie über die ersten Gründe unserer Erkenntniß. *

* S. 14 hatte er gesagt: „Vergleicht man hiemit (mit der Mathematik) die Weltweisheit und namentlich die Metaphysik, so möchte ich nur gerne eine Tafel von den unerweislichen Sätzen, die in diesen Wissenschaften durch ihre ganze Strecke zum Grunde liegen, aufgezeichnet sehen. Sie würde gewiß einen Plan ausmachen, der unermeßlich wäre.

Insbesondere aber haben die Träume eines Geisterſehers, 1766, (ebendaſelbſt S. 247 folg.) die Abſicht, die damalige Metaphyſik und metaphyſiſche Denkart in ihrer Mangelhaftigkeit und Verkehrtheit darzuſtellen, was hier zum Theil durch witzigen Spott geſchieht. Kant wählte die Lehre von dem geiſtigen Weſen, um daran, als an einem Beiſpiele, ſeine Gedanken auszuführen.

Ich hatte dabei, ſagt er (S. 335), einen Zweck vor Augen, der mir wichtiger ſcheint, als derjenige, den ich vorgab. Die Metaphyſik, in welche ich das Schickſal habe verliebt zu ſeyn, ob ich mich gleich von ihr nur ſelten einiger Gunſtbezeugungen rühmen kann, leiſtet zweierlei Vortheile. Der erſte iſt, denen Aufgaben ein Genüge zu thun, die das forſchende Gemüth aufwirft, wenn es vorborgenen Eigenſchaften der Dinge durch Vernunft nachſpähet. Aber hier täuſcht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung.

Der andere Vortheil iſt der Natur des menſchlichen Verſtandes mehr angemeſſen und beſteht darin, einzuſehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wiſſen kann, auch beſtimmt ſey, und welches Verhältniß die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf ſich alle unſere Urtheile jederzeit ſtützen müſſen. Inſofern iſt die Metaphyſik eine Wiſſenſchaft von den Gränzen der menſchlichen Vernunft, und da ein kleines Land jederzeit viel Gränze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, ſeine Beſitzungen wohl zu kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen; ſo iſt dieſer Nutzen der erwähnten Wiſſenſchaft der unbekannteſte und zugleich der wichtigſte, wie er denn auch nur ziemlich ſpät und nach langer Erfahrung erreicht wird.

In Beziehung auf die damalige Metaphyſik, die ſich viel oder ausſchließlich mit überſinnlichen Dingen beſchäftiget, ſagt er (ebendaſelbſt S. 291): Die anſchauende Erkenntniß der anderen Welt allhier kann erlangt werden nur indem man etwas von demjenigen Verſtande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nöthig hat. Ich weiß auch nicht, ob ſelbſt gewiſſe Philoſophen gänzlich von dieſer harten Bedingung frei ſeyn ſollten, welche ſo fleißig und vertieft ihre metaphyſiſchen Gläſer nach jenen entlegenen Gegenden hin richten und Wunderdinge von daher zu erzählen wiſſen; zum wenigſten mißgönne ich ihnen

keine von ihren Entdeckungen; nur besorge ich, daß ihnen irgend ein Mann von gutem Verstande und wenig Feinigkeit eben dasselbe dürfte zu verstehen geben, was dem Tycho de Brahe sein Kutscher antwortete, als jener meinte, zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzesten Weg fahren zu können: Guter Herr, auf den Himmel mögt ihr Euch wohl verstehen, hier aber auf der Erde seyd ihr ein Narr.

Der wichtigste Vorläufer der Kritik der reinen Vernunft ist die Inaugural-Dissertation bei seinem Antritt des Professorates: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770). Als Kant dieselbe dem Lambert überschickte, schrieb er unter anderem (a. a. O. S. 588): Seit etwa einem Jahre bin ich, wie ich mir schmeichle, zu demjenigen Begriffe gekommen, welchen ich nicht besorge jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen, und wodurch alle Art metaphysischer Quästionen nach ganz sicheren und leichten Kriterien geprüft, und in wiefern sie auflöslich sind oder nicht, mit Gewißheit kann entschieden werden.*

Die Hauptgedanken dieser Abhandlung, soweit sie den geschichtlichen Zusammenhang in der Ausbildung der Kant'schen Philosophie angeben oder unterhalten sollen, sind folgende:

Zuerst unterscheidet Kant zwei Handlungen unseres Erkenntniß-Vermögens, die Analysis und die Synthesis; jene findet in dem Theil, der nicht ein Ganzes ist, d. h. in dem Einfachen, diese in dem Ganzen, das nicht Theil ist, d. h. in der Welt ihre Gränze. Nun ist es aber (fährt er fort) ein Anderes, sich bei gegebenen Theilen die Zusammensetzung des Ganzen durch einen abstracten Verstandesbegriff denken; ein Anderes, diesen allgemeinen Begriff, als ein Problem der Vernunft, durch das sinnliche Erkenntniß-Vermögen ausführen, d. h. ihn durch deutliche Anschauung in concreto darstellen. Das Erstere geschieht durch den Begriff der Zusammensetzung überhaupt, durch bloße Verstandes- und allgemeine Begriffe; das Letztere beruht auf Bedingungen der Zeit; denn ich muß nach und nach einen

* Man könnte demnach die Veränderung in den wissenschaftlichen Ansichten Kant's vom Jahr 1769 datiren. Vergl. übrigens den Brief an Moses Mendelssohn vom 8. April 1766 in den sämmtlichen Werken, herausgegeben von K. Rosenkranz und Fried. Wilhelm Schubert XI. Th. 1. Abth. S. 8 folg.

Theil zum andern hinzuthun, nur dadurch ist mir der Begriff des Zusammengesetzten genetisch, per synthesin möglich; dieß gehört also zu den Gesetzen des Anschauens. Auf ähnliche Weise verhält es sich mit dem Einfachen und mit der Analysis. Da nun zu einem Zusammengesetzten eine Vielheit der Theile, zum Ganzen (der Welt) aber die Allheit derselben gehört, so wird weder die Analysis noch die Synthesis je vollständig seyn, es wird weder durch jene der Begriff des Einfachen, noch durch diese der Begriff der Welt entspringen, wenn nicht beide in einer endlichen und bestimmbaren Zeit vollendet werden können.

Noch wichtiger ist, was Kant von dem Unterschied der sinnlichen und der intelligiblen Dinge überhaupt und dann von den Prinzipien der Form der Sinnenwelt und von den Prinzipien der Form der Verstandeswelt sagt.

Sinnlichkeit, sagt Kant, ist die Empfänglichkeit des Subjectes, durch welche es möglich ist, daß sein Vorstellungs-Zustand durch irgend ein vorhandenes Object auf irgend eine Weise gerührt werde; diesem nach hängt Alles, was an einer Erkenntniß sinnlich ist, von der besonderen Beschaffenheit des Subjectes ab, in wiefern es von vorhandenen Objecten dieser oder jener Modification empfänglich ist.

Er unterscheidet in der Sinnenvorstellung zuerst ein Etwas, was man Materie nennen kann, und diese ist ihm die Empfindung, alsdann aber auch ein Etwas, was man Form nennen kann, nämlich die Gestalt des Sinnlichen, welche sich hervorthut, indem das Mannigfaltige, das die Sinne rührt, nach einem Naturgesetze des Gemüthes geordnet wird, und bemerkt, wie die Empfindung, welche die Materie der sinnlichen Vorstellung ausmacht, zwar die Gegenwart eines Sinnenobjectes nachweise, aber doch ihrer Beschaffenheit nach von der Natur des Subjectes abhänge, so beweise auch die Form der sinnlichen Vorstellung zwar eine gewisse Beziehung oder ein Verhältniß des Empfundenen, aber sey doch eigentlich nicht ein Umriß oder Schema des Objectes, sondern nur ein gewisses in dem Gemüthe liegendes Gesetz, sich die von der Gegenwart des Objectes entspringenden Empfindungen zu ordnen. Denn die Objecte rühren die Sinne nicht durch die Form oder den Umriß; soll also ein Mannigfaltiges des Objectes, das die Sinne rührt, zu einem gewissen

Ganzen der Vorstellung zusammenfließen, so werde ein innerer Grund des Gemüthes erfordert, durch welchen jenes Mannigfaltige nach beständigen und angebornen Gesetzen eine gewisse Form (Ordnung, Umriß oder Gestalt) annimmt.

Aus allem ergiebt sich übrigens der Satz, daß das Sinnlich-Vorgestellte nur Vorstellungen von Dingen sind, wie sie uns erscheinen. Damit hängt zusammen, daß Kant weiter zeigt, daß die formalen Bedingungen der Sinnlichkeit Zeit und Raum, daß diese reine Anschauungen und als solche die Prinzipien der anschaulichen Erkenntniß seyen, Gesetze des Geistes, nach welchen er das Mannigfaltige des Sinnes ordnet und verbindet, daß sie weder angeboren seyen noch aus der Empfindung entlehnt, sondern von der Erkenntnißkraft selbst in und mit dem Actus des Erkennens erworben, d. h. durch die Reflexion auf die Handlung des Anordnens und Verbindens erkannt.

Die eigenen Worte von Kant sind diese: Endlich stößt einem Jeden die Frage von selbst auf, ob beide Begriffe angeboren oder erworben sind. Dieß Letztere scheint schon durch Beweise widerlegt zu seyn; das Erstere darf aber nicht so ohne allen Grund eingeräumt werden, denn dieß bahnt der Philosophie der Faulen den Weg, die gerne alle weitere Untersuchungen durch Berufung auf eine erste Ursache für unnütz erklärt. Doch beide Begriffe sind ohne Zweifel erworben, nur sind sie nicht von der Wahrnehmung der Objecte abgezogen (denn die Empfindung giebt zwar die Materie, aber nicht die Form der menschlichen Erkenntniß), sondern sie müssen von der Handlung des Geistes selbst, wodurch er seine Empfindungen nach ewigen Gesetzen anordnet, gleichsam als unwandelbare Bilder, mithin auf anschauliche Art, erkannt werden. Denn die Empfindungen wecken nur diesen Actus des Gemüthes, fließen aber nicht in die Anschauung ein, und es ist hier weiter nichts angeboren, als das Gesetz des Gemüths, nach welchem es das von vorhandenen Objecten Empfundene auf eine bestimmte Art verbindet.

Der Verstand ist nach Kant das Vermögen des Subjectes, sich dasjenige, was seiner Beschaffenheit nach nicht in die Sinne fallen kann, vorzustellen. Der Gebrauch desselben ist ein realer und ein logischer. Durch den letzteren werden die irgend woher gegebenen Begriffe einander nur untergeordnet,

nämlich untere Begriffe den oberen (den gemeinsamen Merkmalen), und unter sich nach dem Prinzip des Widerspruchs verglichen. Sind also anschauliche Erkenntnisse gegeben, so werden durch den logischen Verstandesgebrauch anschauliche Erkenntnisse anderen anschaulichen, als gemeinsamen Vorstellungen, und Erscheinungen den allgemeineren Gesetzen der Erscheinungen untergeordnet. Dabei ist zu bemerken, daß die Erkenntnisse immer anschauliche bleiben, der Verstand mag durch seinen logischen Gebrauch noch soviel an ihnen gethan haben, denn sie heißen anschauliche in Folge ihrer Entstehung, nicht wegen der Vergleichung nach der Uebereinstimmung (Identität) oder dem Widerstreit (Gegensatz).

Was aber das Intellectuale (streng als solches) betrifft, worin der Gebrauch des Verstandes ein realer ist; so ist der Verstand hier selbst Quelle gewisser Begriffe und Grundsätze, deren Data nie aus der Sinnlichkeit entspringen, oder durch bloße Absonderung aus derselben geschöpft werden können.

So wenig aber diese Begriffe zur sinnlichen Vorstellung gehören und aus ihr gezogen werden können, sowenig sind sie angeboren; sie sind erworben, nämlich durch Aufmerksamkeit auf die Verstandeshandlungen bei Gelegenheit der Erfahrung, aus den dem Geiste inwohnenden Gesetzen abgezogen.

Wer aber hier blos die analytische Einheit, d. h. das Verfahren des Verstandes, Vorstellungen einander unterzuordnen und das Gemeinsame zu denken, im Sinne hat, wird die wahre Ansicht jener Begriffe ganz und gar verfehlen. Nicht solche Begriffe sind sie, nicht Vorstellungen des Gemeinsamen durch die Abstraction, sondern, wenn sie Begriffe genannt werden, so soll dadurch die ursprüngliche Handlung des Verstandes angedeutet werden und zwar in der sein Wesen ausmachenden Gesetzmäßigkeit, da er verbindet und durch diese Verbindung Einheit des Mannigfaltigen hervorbringt. Der Verstand wird also in jenen Begriffen in seinem ursprünglichen Handeln und zugleich in den ursprünglichen Gesetzen dieses Handelns vorgestellt.

Wer sich nun bis dahin erhebt, daß er seinen Verstand in dem Anfangspunkte seiner Thätigkeit, wo er gesetzmäßig verbindet, mithin im Actus der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen auffaßt, der hat die wahre Ansicht von jenen Begriffen gefaßt, d. h. er ist sich bewußt, daß sie die Urthätigkeit und die Urgesetze

dieser Thätigkeit in der Erzeugung aller Erkenntnisse ausmachen. Diejenige Philosophie, welche die ersten Gründe des reinen Verstandesgebrauchs enthält, heißt Metaphysik.

Das Bisherige war nur vorbereitende Einleitung zu dem ersten Haupt-Werk von Kant: Kritik der reinen Vernunft (vrgl. S. 11).

Die Kritik der reinen * Vernunft.

Dieselbe erschien, wie bereits angeführt wurde, das erste Mal im Jahre 1781, als Kant schon 57 Jahre alt war; eine zweite Auflage im Jahre 1787. In dieser zweiten Auflage, verglichen mit der ersten, bemerkt man Veränderungen, Zusätze und Auslassungen, welche für die (innere) Geschichte der Kant'schen Philosophie von großer Wichtigkeit sind, indem die Vergleichung das Resultat gewährt, daß der subjective Idealismus in der ersten Auflage viel reiner und folgerichtiger dargestellt ist, als in der zweiten, welche wieder zu der gewöhnlichen Ansicht einzulenken sucht; die späteren Auflagen sind reine Abdrücke der zweiten.

Die Anordnung des Ganzen ist folgende:

In einer Einleitung wird die Idee der Transcendentalphilosophie und der Kritik der reinen Vernunft entwickelt; die Entwicklung liegt in folgenden Hauptsätzen:

Wir folgen zunächst der ersten Ausgabe, bemerken aber immer auch die Zusätze in der zweiten:

1) Erfahrung, sagt Kant, ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet, oder, daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn unser Erkenntniß-Vermögen kann nur durch Gegenstände zur Ausübung erweckt werden, die unsere Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, um diese, d. h. die unmittelbaren Vorstellungen zu vergleichen, zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt. Der Zeit nach geht also kein Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorher und mit dieser fangt alle an.

* richtiger: der theoretischen.

Betrachtet man diese Sätze etwas genauer, bedenkt man insbesondere, daß die Erfahrung als eine Erkenntniß erklärt wird, die dadurch entsteht, daß unser Verstand den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke vermittelst der Vergleichung, Verknüpfung und Trennung verarbeitet, so heißt der Satz: alle unsere Erkenntniß fängt mit der Erfahrung an, offenbar im Kant'schen Sinne zunächst nur so viel: alle unsere Erkenntniß fängt damit an, daß durch die Gegenstände unsere Sinne gerührt werden und durch diese Rührung ein Stoff der Vorstellungen gegeben wird, aber ein roher, d. h. unverknüpfter und ungeordneter, der dann erst durch die angeregte Verstandesthätigkeit zur Erfahrungskenntniß verarbeitet wird.

2) Wenn aber gleich Erfahrung das erste Product ist, welches unser Verstand hervorbringt, so ist sie doch nicht das einzige Feld, darin sich unser Verstand einschränken läßt; oder wie es die zweite Ausgabe ausdrückt: Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht alle aus der Erfahrung. Dieser Satz muß bestimmter und richtiger so ausgedrückt werden: Obgleich alle unsere Erkenntniß damit anfängt, daß durch die Gegenstände unsere Sinne gerührt werden und durch diese Rührung ein Stoff der Vorstellungen gegeben wird, so folgt daraus doch nicht, daß alle unsere Erkenntniß auf diese Art oder aus dieser Quelle entspringe, d. h. daraus, daß die Sinne gerührt werden und durch diese Rührung ein Stoff der Vorstellungen gegeben wird. Denn, sagt K., es könnte ja wohl seyn, daß selbst unsere Erfahrungs-Erkenntniß ein Zusammengesetztes aus dem sey, was wir durch Eindrücke empfangen, und aus dem, was unser eigenes Erkenntniß-Vermögen (durch die sinnlichen Eindrücke blos veranlaßt) aus sich selbst hergiebt.

(Dieß liegt schon in dem angenommenen Begriffe der Erfahrung oder Erfahrungs-Erkenntniß, sofern sie als etwas erklärt wird, was dadurch entsteht, daß der roh e Stoff sinnlicher Eindrücke durch die vergleichende, verknüpfende und trennende Verstandesthätigkeit verarbeitet wird.)

3) Es fragt sich also: Ob es ein von der Erfahrung, d. h. von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß gebe? ein Erkenntniß, welches weder unmittelbar durch die Eindrücke

der Sinne gegeben, noch mittelbar aus dem sinnlich-gegebenen Stoffe herausgebildet oder geschöpft ist?

4) Diese Frage kann durch folgende Betrachtung leicht entschieden werden:

Erfahrung lehrt uns fürs erste, daß Etwas so oder so beschaffen sey, aber nicht, daß es nicht anders seyn könne; fürs andere giebt Erfahrung niemals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit durch Induction.

Finden sich also Erkenntnisse, die in strenger Allgemeinheit gedacht werden, d. h. so, daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird; Erkenntnisse, die zugleich den Charakter der inneren Nothwendigkeit haben, so müssen diese von der Erfahrung unabhängig seyn, Erkenntnisse, nicht a posteriori von der Erfahrung erborgt, sondern a priori, vor sich selbst klar und gewiß.

5) Solche nothwendige und im strengen Sinne allgemeine, mithin reine Urtheile a priori giebt es nun aber wirklich im menschlichen Erkenntniß. In der ersten Ausgabe sagt Kant:

Es ist überaus merkwürdig, daß selbst unter unsere Erfahrungen sich Erkenntnisse mengen, die ihren Ursprung a priori haben müssen, und die vielleicht nur dazu dienen, um unseren Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen. Denn wenn man aus den ersteren auch alles hinwegschafft, was den Sinnen angehört, so bleiben dennoch gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urtheile übrig, die gänzlich a priori unabhängig von der Erfahrung entstanden seyn müssen, weil sie machen, daß man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann oder wenigstens sagen zu können glaubt, als bloße Erfahrung lehren würde. In der zweiten Ausgabe beruft sich Kant

a) auf alle Sätze der Mathematik und einzelne Sätze und Begriffe aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche, und bemerkt, daß, wenn man mit Hume die Nothwendigkeit und Allgemeinheit aus einer psychologischen Gewohnheit, gewisse Vorstellungen zu verknüpfen, erklären wollte, die Begriffe gänzlich verloren gehen würden;

b) darauf, daß solche Erkenntnisse a priori zur Möglichkeit der Erfahrung selbst unentbehrlich seyen. Denn wo wollte selbst

Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären.

(Man sieht, daß K. über die Frage, ob es reine Erkenntnisse a priori gebe, etwas leicht hingegangen und sie mit Gründen abgefertigt hat, welche den Skeptiker Hume wohl nicht überzeugt haben würden.)

6) Ja, was noch weit mehr sagen will, als alles vorige, ist dieses, daß gewisse Erkenntnisse sogar das Feld aller möglichen Erfahrung verlassen und durch Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unserer Urtheile über alle Grenzen derselben zu erweitern den Anschein haben. Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, und die Wissenschaft, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung dieser Aufgaben gerichtet ist, heißt: Metaphysik.

7) Nimmt man dieses zusammen, so ist es wohl sehr natürlich, d. h. vernünftig, daß man vor allen Dingen die Frage aufwerfe, wie denn der Verstand zu allen diesen Erkenntnissen a priori kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit oder Werth in Absicht auf die Erkenntniß des Wirklichen sie haben mögen? Diese Frage kann auch auf folgende Weise ausgedrückt werden: Die Elemente der Erkenntniß, die Kant unterscheidet, sind sinnliche Affectionen, worin der Stoff der Vorstellungen gegeben wird, und Begriffe a priori, unabhängig von den sinnlichen Affectionen; schon die Erfahrungs-Erkenntniß ist ein Product dieser zwei Elemente. Aber da verknüpfe ich ja mit dem sinnlich Gegebenen oder Empfangenen Etwas, was in ihm gar nicht enthalten ist, und zwar nicht auf den Grund sinnlicher Wahrnehmung, sondern auf eine allgemein gültige und nothwendige Weise, oder a priori, d. h. ich bilde ein synthetisches Urtheil a priori; und es fragt sich nun: Wie ist diese Synthesis a priori möglich? Worauf stütze ich mich bei dieser Synthesis, da ich aus der Erfahrung dieselbe nicht schöpfen, an der Erfahrung sie nicht bewähren kann? Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

8) Solche synthetische Urtheile oder Sätze a priori machen den ganzen Inhalt der Mathematik, wenigstens der reinen

Mathematik, Arithmetik und Geometrie aus; solche synthetische Urtheile a priori enthält die Naturwissenschaft als Prinzipien in sich, z. B. daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibt, daß in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung jeder Zeit einander gleich seyn müssen; endlich solche synthetische Urtheile a priori sollen in der Metaphysik enthalten seyn. Man könnte also jene allgemeine Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? auch in folgenden drei besonderen ausdrücken:

a) Wie ist reine Mathematik möglich? (transcendentale Aesthetik der Kr. d. r. V.);

b) Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? (transcendentale Analytik der Kr. d. r. V.);

c) Wie ist Metaphysik möglich? (transcendentale Dialektik der Kr. d. r. V.); zuerst als Naturanlage, d. h. wie entspringen die Fragen, welche reine Vernunft sich aufwirft und die sie, so gut als sie kann, zu beantworten, durch ihr eigenes Bedürfniß getrieben wird, aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft? — dann aber auch als Wissenschaft? *

9) Die Wissenschaft, welche sich mit der Untersuchung dieser Fragen beschäftiget, nennt Kant die transcendentale Kritik der reinen Vernunft. Sie ist die Propädeutik zu einem Systeme der reinen Vernunft, welches Kant Transcendentalphilosophie nennt.

10) Was die Eintheilung der transcendentalen Kritik der reinen Vernunft anbelangt, so wird sie von Kant eingetheilt zuerst in die

* Die beiden Wissenschaften: reine Mathematik und reine Natur-Wissenschaft sind wirklich vorhanden, und die Frage kann also nur nach dem Wie? seyn. Anders verhält es sich mit der Metaphysik. Ihr bisheriger schlechter Fortgang läßt bezweifeln, ob sie möglich ist. Indessen muß man unterscheiden zwischen Metaphysik als Natur-Anlage und zwischen Metaphysik als Wissenschaft. Jene ist wirklich; die Fragen, welche reine Vernunft sich aufwirft, entspringen aus der Natur der allgemeinen Menschen-Vernunft, und hier kann man nach dem Wie? fragen. Da sich aber bei allen bisherigen Versuchen, die Fragen zu beantworten, unvermeidliche Schwierigkeiten gefunden haben, so kann man es bei der bloßen Natur-Anlage nicht bewenden lassen, sondern man muß die Sache zur Gewißheit bringen, ob es ein Wissen gebe oder nicht? Deßhalb sollte Kant consequenterweise nicht wieder fragen: wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? — sondern: ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Elementarlehre und in die Methodenlehre. Bedenkt man sodann, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß giebt, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden und die vielleicht (eine sehr prägnante Aeußerung von Kant) aus einer gemeinschaftlichen aber uns unbekannten Wurzel entspringen, und setzt man voraus, daß auch die Sinnlichkeit gewisse Vorstellungen a priori enthalten sollte als die Bedingungen, unter denen uns Gegenstände gegeben werden, so würde die transcendentale Sinnenlehre den ersten Theil der Elementarlehre ausmachen, und die transcendentale Verstandeslehre den anderen oder zweiten. Auf die transcendentale Elementarlehre folgt dann endlich die transcendentale Methodenlehre, womit sich das ganze Werk schließt.

Dieß wäre die Aufgabe und die Eintheilung von der Kritik der reinen Vernunft. Was nun den Inhalt derselben betrifft, so kann die Darstellung desselben auf zweierlei Weise geschehen: Man kann dem Gang, den Kant selbst in seinem Werke genommen hat, folgen und die Gedanken in demjenigen Zusammenhang wiedergeben, in welchem sie von Kant dargelegt sind. Diese Darstellungsweise hat ihren Vorzug darin, daß sie so zu sagen mit diplomatischer Genauigkeit berichtet und zu erkennen giebt, in welcher Ordnung Kant seine Theorie gedacht oder wenigstens mitzutheilen für gut gefunden hat.

Allein, abgesehen von der Sache, hat sie ihre großen Schwierigkeiten; denn auf den Punkt, von welchem man eine klare Uebersicht über den ganzen Bau und eine deutliche Einsicht in die Construction desselben erhält, gelangt man eigentlich erst in der Mitte des Werkes und so bleibt das Vorangehende ein unbestimmtes, mehr oder minder räthselhaftes und dem Mißverstand, der Mißdeutung ausgesetztes, wenigstens für denjenigen, der jenen Punkt noch nicht erreicht hat. *

* Kant vermag sich von der gewöhnlichen, gemeinen Ansicht schwer loszureißen; er gebraucht immer noch die dieser Ansicht angemessenen und geläufigen Ausdrücke, so wenig sie mit seiner Theorie übereinstimmen (z. B. der Gegenstand werde uns gegeben, da doch der Gegenstand als solcher ohne die a priori'sche Form des Raumes nicht ist); daher die argen und groben Mißverständnisse, welchen die Kant'sche Lehre ausgesetzt

Insofern möchte es also angemessener und gerathener seyn, sich an die in der Schrift selbst befolgte Ordnung nicht zu binden, sondern von demjenigen auszugehen, was man den Sitz der Seele des Systemes nennen könnte, und von da aus die Gestalt und die Zusammenfügung der einzelnen Theile und des Ganzen zu begreifen.

Allein wir ziehen doch die erstere Darstellungsweise vor; denn einestheils hat es namentlich für denjenigen, welcher die Geschichte der Philosophie studirt, großes Interesse, zu erfahren, wie die Philosophen ihre Theorien im eigenen Denken construirt und anderen mitgetheilt haben; anderntheils kann man an einem solchen Beispiel die ebenso wichtige, als schwere Kunst üben, diejenigen Hindernisse zu überwinden, welche aus der Ungleichheit zwischen dem inneren wissenschaftlichen Zusammenhang der Gedanken und der äußeren Mittheilung derselben liegen; endlich werden Mißverständnisse und Mißdeutungen um so gewisser vermieden werden können, wenn man von Anfang der Darstellung an jenen Mittelpunkt des Ganzen vor Augen hat und berücksichtiget, was freilich eine Uebersicht über das Ganze und die Einsicht in die Construction desselben voraussetzt, welche Voraussetzung aber auch bei demjenigen gemacht werden muß, welcher ein System Anderen darstellen, mittheilen will.

Transcendentale Elementar-Lehre.

Erster Theil.

Transcendentale Sinnenlehre oder Aesthetik.

Die Hauptsätze aus dieser sind folgende:

Die Anschauung ist die einzige Erkenntniß-Art, die sich unmittelbar auf Gegenstände bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt. (Also das Denken ist nur Mittel, die Anschauung ist Zweck aller Erkenntniß, weil sie sich allein unmittelbar auf Gegenstände bezieht.)

Wenn Kant von diesem Satze ausgeht, so darf man deßwegen nicht glauben, daß er die Anschauung ohne weiteres als etwas schon Fertiges annimmt; vielmehr handelt es sich nun

war und ist, daher der Mangel an der Einsicht, wie nahe die Kant'sche Lehre an dem subjectiven transcendentalen Idealismus ist.

erst von der Genesis und von der wissenschaftlichen Construction der Anschauung gemäß den Grundsätzen der Kritik der reinen Vernunft. Diese Construction liegt in folgenden Sätzen:

1) die Anschauung findet nur insofern Statt, als uns der Gegenstand gegeben wird (was unter dem Gegenstand vorerst zu verstehen sey, wird sich bald zeigen).
2) Uns Menschen wenigstens kann ein Gegenstand nur dadurch gegeben werden, daß er das Gemüth afficire; (dieser Satz ist also von Kant nicht absolut, sondern nur relativ ausgesprochen; auch weiß man noch nicht, von welcher bestimmten Art die Gemüths-Affection ist.
3) Die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt: Sinnlichkeit.

Damit erfahren wir, daß die (vorhin noch unbestimmt gewesene) Gemüths-Affection eine sinnlich vermittelte ist, und daran knüpft sich nun der gleichfalls jetzt bestimmtere Satz, daß die Sinnlichkeit allein uns Anschauungen liefert, und alles Denken sich zuletzt auf Sinnlichkeit beziehen muß.

4) Die Wirkung des Gegenstandes auf die Vorstellungsthätigkeit, sofern wir dadurch afficirt werden, nennt Kant die Empfindung; die Anschauung, welche sich durch Empfindung auf einen Gegenstand bezieht, eine empirische, und den unbestimmten Gegenstand einer empirischen Anschauung — Erscheinung (warum hier Kant von einem unbestimmten Gegenstand der Anschauung redet, muß auffallen, klärt sich aber vielleicht auf).
5) Also Erscheinung ist der (unbestimmte) Gegenstand der empirischen Anschauung. An dieser Erscheinung unterscheidet nun Kant
   a) dasjenige, was der Empfindung correspondirt, also der Wirkung des Gegenstandes auf unsere Vorstellungsfähigkeit, und nennt es die Materie der Erscheinung;
   b) dasjenige, was macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschaut wird — dieses nennt er die Form der Erscheinung — und

6) behauptet, dasjenige, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, könne nicht selbst wieder Empfindung seyn, d. h. Wirkung des Gegenstandes auf unsere Vorstellungsthätigkeit, und schließt daraus,

7) daß, obwohl die Materie der Erscheinung nur a posteriori gegeben sey, die Form derselben im Gemüthe a priori liege, und daher auch abgesondert von aller Empfindung müsse betrachtet werden können.

Hiernach würde es sich nur noch darum handeln, dasjenige, was an der Erscheinung Form ist, von der Materie der Erscheinung abzusondern, die Form in dieser Reinheit a priori hinzustellen und nachzuweisen, wie aus der Vereinigung der Form mit der Materie, des a priori mit dem a posteriori, die ganze Erscheinung, als Gegenstand der empirischen Anschauung, hervorgehe. Allein das ist eine für die transcendentale Aesthetik viel zu weite Aufgabe; und hier stoßen wir gleich auf einen Punkt, der, schon an sich dunkel, auch über die ganze Theorie große Dunkelheit, Unklarheit verbreitet. *

Kant fordert nämlich nicht nur, daß man an der Erscheinung Form und Materie scheide, sondern auch (und dieß muß die noch frühere Forderung seyn), daß man Sinnlichkeit und Verstand scheide und dann, nach Ausscheidung des Verständigen, des Gedachten, an der empirischen Anschauung erst wieder die Form von der Materie trenne. Er setzt also voraus, daß die Vorstellung oder die Erkenntniß eines Gegenstandes auch logische Momente enthält, und daß, wenn man von diesen abstrahirt hat, doch so zu sagen an dem Reste noch der Gegensatz von Materie und Form übrig bleibt, eine Form also, die nicht dem Verstande, dem Denken angehört — aber wem soll sie nun angehören? Kant antwortet: der Sinnlichkeit; allein von dieser hatte er gesagt: sie sey bloße Receptivität, vermittelst derselben werden uns Gegenstände gegeben! Hier ist offenbar eine Verwirrung der Wörter und der Begriffe, und man muß nun auch mißtrauisch gegen die Behauptung werden, daß es reine

* Man vrgl. dazu: Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819, den Anhang: Kritik der Kant'schen Philosophie, S. 591 — Ende des Werks.

Anschauungen a priori, im Gegensatze gegen reine Begriffe a priori gebe.

Doch wir wollen sehen, was Kant für reine Formen a priori gefunden hat, die nicht Begriffe sind.

Er nennt zum voraus Raum und Zeit, mit deren Erwägung er sich dann in zwei Abschnitten weiter beschäftiget.

Er beweist, daß Raum und Zeit reine Formen der sinnlichen Anschauung sind und zwar bestimmt nicht reine Begriffe, sondern reine Anschauungen a priori.

Für diesen Satz führt er (in der zweiten Ausgabe) zweierlei Beweis; den ersteren nennt er die metaphysische Erörterung, d. h. es soll durch deutliche Vorstellung dessen, was zu Raum und Zeit gehört, nachgewiesen werden, daß sie reine Anschauungen a priori seyen; den anderen aber die transcendentale Erörterung, d. h. es soll gezeigt werden 1) daß Raum und Zeit Prinzipien seyen, aus welchen synthetische Erkenntnisse a priori herfließen, 2) daß diese Erkenntnisse möglich seyen nur unter der Voraussetzung, daß man die aufgestellte Ansicht von Raum und Zeit habe.

Was die metaphysische Erörterung anbelangt, so wird darauf aufmerksam gemacht, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit nicht aus der äußeren Erfahrung und den Verhältnissen derselben abgezogen seyn können, sondern vielmehr nothwendige Vorstellungen seyen, die allen äußeren Anschauungen zu Grunde liegen. Daß sie aber nicht allgemeine Begriffe von Verhältnissen der Dinge, sondern reine Anschauungen sind, soll daraus folgen, weil sie unendliche und in allen ihren Theilen einige Vorstellungen sind, die ihr Mannigfaltiges nicht unter sich, sondern in sich als Beschränkungen der unendlichen einigen Größe begreifen.

In der transcendentalen Erörterung wird, was zuerst den Raum betrifft, bemerkt, daß Geometrie eine Wissenschaft sey, welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimme. Daraus wird geschlossen, daß der Raum ursprüngliche Anschauung seyn müsse, denn aus einem bloßen Begriffe lassen sich keine Sätze ableiten, die über den Begriff hinausgehen, und zwar eine Anschauung a priori, denn die geometrischen Sätze seyen insgesammt apodictisch, dergleichen Urtheile können aber

nicht empirische oder Erfahrungs-Urtheile seyn, noch aus solchen geschlossen werden.

Betreffend die Zeit, so beruft sich Kant auf die apodictischen Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit, die nicht aus der Erfahrung gezogen seyn können, sondern vielmehr als Regeln gelten, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind; er beruft sich auf den Begriff der Veränderung überhaupt und der Bewegung insbesondere, der nur in der Zeit als einer inneren Anschauung a priori möglich sey.

Die Resultate, die sich aus dem Gesagten ergeben, beziehen sich theils auf die einzelnen Vorstellungen von Raum und Zeit, theils auf das gesammte menschliche Erkenntniß-Vermögen überhaupt.

1) Raum und Zeit sind nicht Etwas, was für sich selbst bestände oder den Dingen als objective Bestimmung anhienge, sondern es ist der Raum nichts anders, als die Form von allen Erscheinungen der äußeren Sinne, d. i. die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist; die Zeit aber nichts anderes, als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes; und insofern alle Vorstellungen Bestimmungen des Gemüthes sind und zum inneren Zustande gehören, die formale Bedingung a priori aller Vorstellungen oder Erscheinungen überhaupt.

2) Weil wir nun aber die besonderen Bedingungen unserer Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen von der Möglichkeit der Sachen machen können, so müssen wir zwar die empirische Realität, aber auch die transcendentale Idealität von Raum und Zeit behaupten.

3) Hieraus folgt, daß, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anders als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sind, deren Form der Raum ist, daß überhaupt alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung ist,* daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen.

* Deren wahres Correlatum aber, das Ding an sich, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.

4) Zu diesem Satze macht endlich Kant in der zweiten Ausgabe neben vielen anderen Zusätzen auch die Bemerkung noch: Wenn ich sage: im Raum und in der Zeit stellt die Anschauung, sowohl die äußeren Objecte als auch die Selbstanschauung des Gemüths, beides vor, sowie es unsere Sinne afficirt, d. h. wie es erscheint, so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich gegebenes angesehen, nur daß, sofern diese Beschaffenheit allein von der Anschauungsart des Subjectes abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Object an sich unterschieden wird.

Zu diesem bisherigen historischen Berichte nun einige Bemerkungen theils für die Erläuterung, theils für die Beurtheilung:

1) Der Satz: Raum und Zeit sind subjective Formen a priori, kann, wenn man den schon oben angeführten Begriff von der ursprünglichen Form festhält und anwendet, richtiger und bestimmter so ausgedrückt werden: Raum und Zeit sind ursprünglich allgemeine und nothwendige Handlungen oder Handlungsweisen des Geistes, wodurch und wornach er seine Empfindungen verbindet und ordnet.

2) Insofern gehören sie einem thätigen Vermögen des Geistes an, sind gleichsam die Werkzeuge dieses thätigen Vermögens oder selbst gesetzmäßige Thätigkeiten, und man kann schicklicherweise nicht wohl sagen: Raum und Zeit seyen subjective Bedingungen der Sinnlichkeit, sofern diese von Kant als die Fähigkeit, dadurch, daß wir von Gegenständen afficirt werden, Vorstellungen zu erhalten, definirt, als bloße Receptivität gedacht wird. Jenes thätige Vermögen müßten wir also im Verfolge der Untersuchung finden. *

3) Inzwischen kann man aber doch fragen: was denn diese ursprünglichen Handlungen oder Handlungsweisen zur Anschauung beitragen und zwar zunächst zur äußeren Anschauung? Zuerst wohl

a) trägt der Raum dieses bei, daß der Gegenstand als ein äußerer erscheint, fürs andere aber hatte

* Es ist, wie sich zeigen wird, die Einbildungskraft in ihrer verknüpfenden Thätigkeit.

b) Kant auch gesagt: Wenn man von einer empirischen Anschauung Alles absondere, was dem Verstande und der Empfindung angehöre, so bleibe noch Ausdehnung und Gestalt zurück. Diese wären also wohl aus jenen ursprünglichen Handlungsweisen des Raumes und der Zeit oder aus Einer derselben zu erklären und abzuleiten. Daß nun die Ausdehnung aus der Form des Raumes abzuleiten sey, ist nicht zu zweifeln; aber auch die Gestalt, d. h. der Umriß, die Begränzung des Raumes? Man möchte sich versucht fühlen, die Gränze aus der anderen Form oder Handlungsweise der Zeit zu erklären, und so hätten wir an jenen Formen des Raums und der Zeit zwei entgegengesetzte Thätigkeiten, von welchen die eine positiver, die andere aber negativer Natur ist. (Man vergleiche die Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre in Band I. von Schellings philosophischen Schriften S. 209 ff.) *

4) Nur bei dieser Ansicht von Raum und Zeit, welche weniger dem Buchstaben, desto mehr dem Geiste der Kant'schen Philosophie angemessen ist, läßt es sich auch erklären, wie Kant sagen konnte: Zeit und Raum seyen zwei Erkenntniß-Quellen, aus denen a priori verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können; sie sind Erkenntniß-Quellen, sofern sie ursprüngliche Handlungen oder Handlungsweisen sind, wodurch Erkenntnisse erzeugt werden, und nun ist auch die Kant'sche Ansicht von der Mathematik und der Geometrie insbesondere klar, die ganz unverständlich seyn muß, wenn man sich den Raum, als eine im Gemüthe liegende Form vorstellt, in welcher der Geist construirt, nicht im Raume wird construirt, sondern mit dem Raume oder durch den Raum.

5) Sonach, daß wir die Gegenstände des äußeren und des inneren Sinnes in den Verhältnissen der Zeit, daß wir gewisse Gegenstände als äußere, als ausgedehnt, ja daß wir sie mit einer gewissen Gestalt anschauen, ist Folge jener ursprünglichen subjectiven Handlungen und Handlungsweisen.

6) Indessen läßt Kant doch Etwas in der sinnlichen Anschauung übrig, was aus einem solchen subjectiven Grunde nicht erklärt werden könne, und dieses alles faßt er zusammen unter

* S. 209 ist ein Druckfehler; Linie 10 von unten sollte es heißen: Allein im Begriff der Ausdehnung der Sphäre liegt nicht nothwendig auch der Begriff einer Begränzung.

dem Namen der Empfindung und des in der Empfindung Enthaltenen oder Gegebenen. Woher dieses, darüber hat sich Kant nirgends deutlicher erklärt, als in einer Streitschrift gegen Eberhard mit folgenden Worten:

Daß wir bei Erklärung der Vorstellungen auf Dinge an sich kommen müssen, ist die beständige Behauptung der Kritik, nur daß sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in Etwas übersinnlichem sucht, was jenem zu Grunde liegt, und wovon wir keine Erkenntniß haben. Sie sagt: die Gegenstände als Dinge an sich *geben* den Stoff zu empirischen Anschauungen, aber sie *sind* nicht der Stoff derselben.

Sonach sollen die Dinge an sich nichts anderes bezeichnen, als die Idee eines übersinnlichen Grundes der Vorstellungen; sie enthalten nur den Grund, das Vorstellungs-Vermögen sinnlich zu bestimmen, sie geben nur den Stoff, aber sind nicht der Stoff der empirischen Anschauungen.

So deutlich diese Erklärung seyn mag, so zeigt sie doch gerade durch diese Deutlichkeit, daß in der Kant'schen Philosophie jener übersinnliche Grund der empirischen Anschauung etwas völlig Unbestimmtes sey, über welches an und für sich eben so wenig Etwas positives ausgesagt ist, als über das Verhältniß unserer subjectiven Vorstellungen oder der Erscheinungen zu demselben.* Das Resultat aus der transcendentalen Aesthetik ist kurz dieses:

Durch einen nicht in die Sinne fallenden, völlig unbekannten Grund, das Ding an sich, wird unser Gemüth, das Ich, afficirt, erhält das Ich sinnliche Empfindungen und in ihnen

* Es ist hier zweierlei zu bemerken: 1) Kant sieht sich genöthiget, anzunehmen, daß es einen Grund der sinnlichen Affectionen und Empfindungen gebe; aber, was dieser Grund sey, läßt er völlig unbestimmt, namentlich ob er ein subjectiver oder ein objectiver sey; das letztere *scheint* dem *Buchstaben* der Kant'schen Theorie angemessen; das wichtigste ist ihm die Thatsache, *daß* die sinnlichen Affectionen und Empfindungen, als Etwas gegebenes, vorhanden sind; er bleibt (auch hier) innerhalb der Gränzen des unmittelbaren subjectiven Bewußtseyns. — Uebrigens wenn Kant über den Grund der Affectionen so unentschieden ist, hatte er um so weniger Grund zu der Behauptung, daß die Affectionen des Gemüths keine andere als sinnliche seyn können.

die Materie seiner ganzen Erkenntniß, aber als ein noch unverknüpftes, rohes Mannigfaltiges. Wodurch dieses Mannigfaltige zuerst verknüpft und geordnet wird, sind die ursprünglichen Handlungsweisen des Ich, die wir Raum und Zeit nennen. Eine Folge davon ist, daß uns gewisse Gegenstände als äußere mit Ausdehnung und Gestalt, alle aber vor und nach einander erscheinen.

Hier zeigt es sich nun (um einige Rückblicke zu thun), wie unrichtig es war, wenn Kant im Eingang zu seiner transcendentalen Aesthetik sagte: der Gegenstand werde uns gegeben, der Gegenstand afficire unser Gemüth, wirke auf unsere Vorstellungsthätigkeit. Der Gegenstand wird und ist nicht ohne die Selbstthätigkeit des Ich, namentlich nicht ohne die Form des Raumes und der Zeit a priori. Was unser Gemüth afficirt, auf unser Gemüth wirkt, ist nicht der Gegenstand, sondern ein völliger unbekannter, übersinnlicher Grund; und darnach bestimmt sich nun auch näher, was die Sinnlichkeit ist, nämlich die Fähigkeit, durch diesen unbekannten übersinnlichen Grund afficirt zu werden.

Abstrahirt man von Allem, was Kant selbst unbestimmt und unentschieden läßt, so muß man geradezu von der inneren psychologischen Thatsache ausgehen, daß das Ich sich auf mannigfaltige Weise afficirt findet, Empfindungen hat, deren Inhalt zunächst nach den ursprünglichen Handlungsweisen von Raum und Zeit verknüpft und ordnet, so daß dieser Inhalt nun erscheint als Gegenstände, die außer dem Ich mit Ausdehnung und Gestalt und nach einander sind.

Hat man die Resultate der transcendentalen Aesthetik auf solche Weise aufgefaßt, so wird nun eher auch der Inhalt des folgenden Theils

Transcendentale Elementar-Lehre

Zweiter Theil

Transcendentale Logik,

richtig verstanden werden können; womit wir auf den schwierigsten Theil der Kant'schen Theorie kommen, der aber zugleich auch der Mittelpunkt ist, von dem aus das Ganze begriffen werden muß.

Kant beginnt mit einer Einleitung, deren Gegenstand der Begriff und die Eintheilung der transcendentalen Logik seyn soll.

Es ist aber dann die Rede von der Logik überhaupt, von der transcendentalen Logik, von der Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik, und endlich von der Eintheilung der transcendentalen Logik in die transcendentale Analytik und Dialektik.

In dieser Einleitung finden wir, wenn wir in den bestimmten Inhalt eingehen, gar viele Sätze, die theils unrichtig oder wenigstens unbestimmt ausgedrückt, theils ganz unstatthafte Voraussetzungen sind, z. B. unsere Erkenntniß entspringe aus zwei Grundquellen des Gemüths, die erste sey, die Vorstellungen zu empfangen (Receptivität der Eindrücke), als ob Vorstellungen und Eindrücke identisch wären, die andere sey, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen; durch die erstere werde uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite werde dieser im Verhältniß auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüths) g e d a c h t. Anschauungen und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntniß aus, so daß weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art entsprechende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe ein Erkenntniß abgeben kann.

Das sind nun lauter unverständliche, verworrene, halbwahre und völlig falsche Sätze. In der Unterscheidung jener zwei Grundquellen, in der ganz unbestimmten, unklaren Art und Weise, wie ihr Verhältniß, ihr Unterschied, aber auch ihr Zusammenhang angegeben wird, liegt ein Hauptgrund, warum die Kant'sche Theorie nicht zu einem entschiedenen wissenschaftlichen Resultat gekommen ist. Vielleicht wird die Sache am klarsten durch folgende Darstellung:

Die transcendentale Logik, Denk- oder Verstandes-Lehre geht im Allgemeinen von der Voraussetzung aus, daß es vielleicht B e g r i f f e geben könne, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, Handlungen des reinen Denkens, wodurch Gegenstände völlig a priori g e d a c h t werden. Sie hätte den Ursprung, den Umfang und die objective Gültigkeit solcher Begriffe zu bestimmen. — Diese Aufgabe soll

die transcendentale Analytik
und zwar
die Analytik der Begriffe

lösen.

Der Sinn dieser Eintheilungen und Benennungen wird sogleich klar werden.

Nämlich es ist nachgewiesen, daß die Begriffe, welche aufgestellt werden, reine und nicht empirische sind, daß sie nicht der Sinnlichkeit, sondern dem Verstande angehören, daß sie Elementar-Begriffe, nicht aus anderen abgeleitete und zusammengesetzte sind, endlich daß ihre Tafel vollständig ist, daß sie das ganze Feld des reinen Verstandes ausfüllen.

Zu dem Behuf darf die Kritik nicht Versuchs-Weise zu Werk gehen, sondern sie muß die Begriffe nach Einem Prinzip aufsuchen, und dieses Prinzip ist der Verstand; denn aus dem Verstand, als der Einheit, entspringen die Begriffe rein und unvermischt.

Es entsteht also eine doppelte Forderung: den Verstand zu isoliren, das eigenthümliche Wesen, den eigenthümlichen Charakter desselben zu bestimmen und ihn in seine eigenthümlichen Handlungsweisen aufzulösen (daher der Ausdruck: Analytik, Analytik der Begriffe, womit nicht gesagt seyn soll, daß die Begriffe analysirt werden, sondern der Verstand wird analysirt, um seine reinen Formen, Handlungsweisen, die Begriffe a priori zu finden).

In dieser Hinsicht sagt Kant zuerst negativ: der Verstand sey kein Vermögen der Anschauung, ein nicht sinnliches Erkenntniß-Vermögen; sodann positiv: der Verstand ist ein Vermögen zu urtheilen. Diese Definition ergiebt sich ihm so: das einemal sagt er: da der Verstand kein Vermögen der Anschauung sey, außer der Anschauung aber es keine andere Art, zu erkennen, gebe, als durch Begriffe, so sey die Erkenntniß des Verstandes eine Erkenntniß durch Begriffe; von den Begriffen könne aber der Verstand keinen anderen Gebrauch machen, als daß er dadurch urtheilt; das anderemal sagt er: der Verstand sey ein Vermögen, zu denken, Denken sey aber Erkenntniß durch Begriffe, Begriffe aber beziehen sich, als Prädikate möglicher Urtheile auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstand, also sey der Verstand ein Vermögen zu urtheilen. Lauter unverständliche Behauptungen, weil es Kant offenbar an der rechten Entwicklungs-Methode fehlt. — Doch der Verstand ist das Vermögen zu urtheilen.

Abstrahirt man nun (fährt Kant fort) von allem Inhalt eines Urtheils überhaupt, giebt man auf die bloße Verstandesform Acht, die darin liegt, so findet man, daß die Function des Denkens im Urtheil unter vier Titel gebracht werden kann, deren jeder drei Momente unter sich enthält. Diese Titel und Momente können füglich in folgender Tafel vorgestellt werden:

1) Quantität: allgemeine, besondere, einzelne;
2) Qualität: bejahende, verneinende, unendliche;
3) Relation: kategorische, hypothetische, disjunctive;
4) Modalität: problematische, assertorische, apodiktische.

Dieß wären nun die logischen Formen, nach welchen alle Urtheile gebildet werden; dieselben gehören offenbar der allgemeinen Logik an.

Allein wir wollen diejenigen reinen Begriffe a priori finden, wornach Gegenstände gedacht werden, eine Erkenntniß der Gegenstände möglich und wirklich wird; es würde sich also fragen, ob in jenen logischen Formen oder Functionen des Urtheils auch diejenigen Begriffe a priori enthalten seyen, wodurch Erkenntniß der Gegenstände möglich und wirklich wird. Kant behauptet es, und führt den Beweis so:

Er sucht nachzuweisen, daß die Handlung des Urtheilens, und diejenige, wodurch Erkenntniß eines Gegenstandes wird, identische Handlungen und demnach in den Formen des Urtheilens auch die Weisen der anderen Handlung eingeschlossen sind.

Zu dem Ende unterscheidet er die besonderen Momente, wodurch Erkenntniß des Gegenstandes wird.

1) Liegt ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor;
2) dieses Mannigfaltige muß dann auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werden; dieß ist Synthesis; diese Synthesis ist überhaupt (wie wir künftig sehen werden) die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obwohl unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall keine Erkenntniß haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind;
3) diese Synthesis muß auf Begriffe gebracht werden, wodurch uns allererst die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung verschafft wird. Diese Function kommt dem Verstand zu und dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen

in einem Urtheil Einheit giebt, giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, und diese ist, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandes-Begriff.

Auf solche Weise entspringen gerade so viele reine Verstandes-Begriffe, als logische Functionen in allen möglichen Urtheilen sind; Kant nennt jene Begriffe nach dem Aristoteles Kategorien.

1) Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit,
2) Qualität: Realität, Negation, Limitation,
3) Relation: Inhärenz und Subsistenz, Caussalität und Dependenz, Gemeinschaft,
4) Modalität: Möglichkeit, Unmöglichkeit, Daseyn, Nichtseyn, Nothwendigkeit, Zufälligkeit.

Nachdem nun Kant die reinen Verstandes-Begriffe gefunden, geht er zur Beantwortung der Frage fort:

Wie sich denn diese Begriffe a priori, die doch blos subjective Formen und, wie man sich auch hier richtiger ausdrückt, blos subjective Handlungsweisen des Denkens sind, auf Objecte beziehen können, d. h. zur transcendentalen Deduction der Kategorien; und mit dieser Frage kommen wir eigentlich zum Haupttreffen, dringen in den Mittelpunkt der ganzen Kant'schen Erkenntnißtheorie ein. *

Vergleicht man die erste Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft mit den folgenden, so bemerkt man gerade in diesem Abschnitt eine auffallende Verschiedenheit.

Wir wollen in dieser Deduction der ersten Ausgabe folgen, von welcher, wie gesagt, die zweite in der ganzen Weise der Darstellung abweicht.

Den Uebergang zur transcendentalen Deduction macht Kant durch folgende Bemerkung:

1) Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander nothwendiger Weise beziehen und gleichsam einander

* Diese Frage könnte übrigens dem fast lächerlich vorkommen, der sich der Kant'schen Versicherung erinnert, daß das sogenannte Object eine blos subjective Erscheinung oder Vorstellung sey; denn daß das Ich seine subjectiven Erscheinungen oder Vorstellungen nach seinen subjectiven Formen oder Thätigkeits-Weisen verknüpft, versteht sich ja wohl von selbst.

begegnen können. Es ist nämlich möglich, entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder wenn die Vorstellung den Gegenstand allererst möglich macht. Der erstere Fall kann bei den reinen Begriffen a priori nicht stattfinden, auf die Art, daß der Gegenstand sie möglich mache, können sie sich nicht auf Gegenstände beziehen, weil es reine Begriffe a priori sind. Also nur auf die Art, daß sie den Gegenstand allererst möglich machen, können sie sich auf den Gegenstand beziehen. Weil nun aber die Vorstellung an sich selbst ihren Gegenstand dem Daseyn nach in keinem Falle hervorbringt, so kann jener Satz: die Vorstellung macht den Gegenstand allererst möglich, nur so verstanden werden: es wird durch die Vorstellung erst möglich, etwas als einen Gegenstand zu erkennen. Erkannt aber wird ein Gegenstand durch die Anschauung, wodurch er gegeben wird, und durch den Begriff, wodurch er gedacht wird. Das letztere bezieht sich nun auf die Kategorien; und die Frage: wie sich diese auf Gegenstände beziehen können, wird also beantwortet, wenn man zeigt, daß nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.

Sonach muß die transcendentale Deduction darauf hingerichtet werden, zu beweisen, daß die Kategorien die Bedingungen a priori von der Möglichkeit der Erfahrung seyen.

2) Um dieses zu beweisen, betrachtet nun Kant die ursprünglichen Momente oder Functionen, wodurch alle Erfahrung möglich wird. Es sind nach ihm drei: Sinn, Einbildungskraft und Apperception.

Die weitere Entwicklung ist diese:

Der Sinn hat ein Mannigfaltiges, mannigfaltige Bestimmungen; wenn nun diese einander ganz fremd, von einander isolirt und getrennt blieben, so würde niemals so etwas, als Erkenntniß ist, entspringen, denn diese ist ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen.

Wenn also der Sinn ein Mannigfaltiges enthält, so muß dieser Synopsis jederzeit eine Synthesis correspondiren und die Receptivität kann nur, wenn sie mit Spontaneität verbunden ist, Erkenntnisse möglich machen.

Diese Spontaneität zeigt sich nun aber in einer dreifachen Synthesis.

a) Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich; dieses Mannigfaltige könnte aber als ein solches nicht vorgestellt werden, wenn das Gemüth nicht die auf einander folgenden Eindrücke in der Zeit unterschiede. Indessen muß aus diesen mannigfaltigen in der Zeit unterschiedenen Eindrücken doch Einheit der Anschauung werden, und damit diese werde, ist ein Durchlaufen des Mannigfaltigen und dann die Zusammennehmung desselben nothwendig; dieß ist die Synthesis der Apprehension.

Mit dieser Synthesis der Apprehension ist

b) nothwendig verbunden die Synthesis der Reproduction, oder die reproductive Synthesis der Einbildungskraft; denn, wenn ich z. B. zähle und würde die vorhergehende Zahl immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduciren, indem ich zur folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung entspringen können. Aber

c) diese Reproduction würde vergeblich seyn ohne das Bewußtseyn, daß das, was wir denken, ebendasselbe sey, was wir den Augenblick zuvor gedacht haben.

Jenes aus der Synthesis der Apprehension Zusammengenommene und durch die Synthesis der Einbildungskraft Reproducirte muß also in der Einheit des Bewußtseyns verknüpft, auf die Einheit des Bewußtseyns bezogen werden. Nur dadurch wird das nach und nach Angeschaute und dann Reproducirte in eine Vorstellung vereinigt.

Nur durch diese synthetische Einheit des Bewußtseyns sind Begriffe möglich, und erst mit den Begriffen eine Erkenntniß von Gegenständen. Denn, fragt Kant, was meine ich denn eigentlich oder was kann ich meinen unter einem Gegenstande der Vorstellungen?

Wir haben oben gesagt, daß Erscheinungen selbst nichts als sinnliche Vorstellungen sind, die an sich in eben derselben Art nicht als Gegenstände außer der Vorstellungskraft müssen angesehen werden. Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntniß correspondirenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstande redet? Es ist leicht einzusehen, daß dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt $= X$ müsse gedacht werden, weil wir außer unserer Erkenntniß doch nichts haben,

was wir dieser Erkenntniß als correspondirend gegenüber setzen könnten.

Indessen führt der Gedanke von der Beziehung einer Erkenntniß auf den Gegenstand etwas von Nothwendigkeit mit sich; denn der Gegenstand wird als dasjenige angesehen, wodurch die Erkenntniß auf eine allgemein gültige und nothwendige Weise bestimmt wird, und so würde also die Beziehung der Erkenntniß auf Gegenstände am Ende nichts anderes sagen, als: Beziehung der Vorstellungen auf einen allgemein gültigen und nothwendigen Grund derselben überhaupt.

Weil nun aller Nothwendigkeit jederzeit eine transcendentale Bedingung zu Grunde liegt, so muß auch jener Beziehung der Erkenntniß auf einen Gegenstand eine solche ursprüngliche und transcendentale Bedingung zu Grunde liegen, und dieß ist die transcendentale Apperception, d. h. das reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewußtseyn. Dieses Bewußtseyn und die Einheit desselben geht vor allen Datis der Anschauungen vorher, in Beziehung auf sie ist alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich, denn ohne diese Einheit des Bewußtseyns können keine Erkenntnisse in uns statt finden, keine Verknüpfung und Einheit derselben unter einander.

Diese Einheit des Bewußtseyns aber wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüth in der Erkenntniß des Mannigfaltigen sich der Identität derjenigen Function bewußt werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in eine Erkenntniß verbindet. Also ist das ursprüngliche und nothwendige Bewußtseyn der Identität seiner selbst zugleich ein Bewußtseyn einer eben so nothwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, d. h. nach Regeln, wodurch der Anschauung ein Gegenstand bestimmt wird, der Begriff von Etwas, darin sie nothwendig zusammenhängen, und diese Begriffe oder Regeln sind nun eben die Kategorien. Sie sind es also, welche die synthetische Einheit des Mannigfaltigen möglich machen, ebendamit die Vorstellung von Objecten und die Erfahrung.

Jener allgemeine und nothwendige Grund, in Beziehung auf welchen die Vorstellungen eine objective Beziehung erhalten, ist also der Verstand mit seinen Kategorien, sofern diese die nothwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft

in Ansehung aller möglichen Erscheinungen enthalten, sofern der Verstand die reine Synthesis der Einbildungskraft auf Begriffe bringt, d. h. zur allgemeinen und nothwendigen Einheit, oder der reine Verstand ist in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich.

Einen anderen Weg, der aber wesentlich zu demselben Resultat führt, schlägt Kant in den späteren Ausgaben ein, um die transcendentale Deduction der Kategorien zu geben.

1) Handelt er von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt; die Verbindung, behauptet er, sey immer ein Act der Spontaneität, eine Handlung des Verstandes. Nun führt aber der Begriff der Verbindung außer dem Begriff des Mannigfaltigen noch den der Einheit mit sich, Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Was ist aber diese Einheit — und wo müssen wir den Grund derselben suchen?

2) Diese Frage führt auf die Lehre von der synthetischen Einheit der Apperception. Kant versteht darunter die Einheit des Selbstbewußtseyns — wie kommt nun aber diese hieher? in welchem Zusammenhang steht sie mit der transcendentalen Deduction der Kategorien?

Kant sagt, das: ich denke, also das Selbstbewußtseyn muß alle meine Vorstellungen begleiten; aber nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges in einem Bewußtseyn vereinigen kann, ist die Identität, die Einheit des Selbstbewußtseyns möglich; die analytische Einheit der Apperception ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich.

Nun würde sich also fragen: unter welcher Bedingung ist die synthetische Einheit der Apperception möglich?

3) Hier behauptet nun Kant weiter: Der Grundsatz der synthetischen Einheit sey das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauches; allein er hätte richtiger sagen sollen:

Der Verstandesgebrauch sey das Prinzip der synthetischen Einheit der Apperception, wie wir sogleich sehen werden. Der Verstand ist nämlich das Vermögen der Erkenntnisse, diese bestehen aber in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object, Object ist dasjenige, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereiniget ist, oder

der Verstand ist das Vermögen zu urtheilen; das Urtheil aber nichts anderes, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen, also sind die Kategorien, d. h. die Functionen des Urtheils die Bedingungen, unter denen allein ein Mannigfaltiges in ein Bewußtseyn zusammen kommen, also auch die Erkenntniß eines Objectes entstehen kann, Bedingungen der synthetischen Einheit der Apperception. Nun ist aber diese synthetische Einheit der Apperception die Voraussetzung von der Einheit, Identität des Selbstbewußtseyns. Also sind die Kategorien, die ursprünglichen und nothwendigen Handlungsweisen des Denkens, die Bedingungen, unter welchen Selbstbewußtseyn und objective Erkenntniß allein möglich ist.

Nach diesem Allem müssen wir, um Kant recht zu verstehen, folgenden Standpunkt einnehmen:

1) Man setze das Ich, aber nicht dasjenige, welches schon Erkenntniß und Bewußtseyn hat, sondern das vor aller Erkenntniß und Bewußtseyn (Fichte nannte es das absolute, unendliche Ich);
2) dieses Ich findet sich durch das völlig unbekannte Ding an sich afficirt (der Fichte'sche Anstoß). Kant läßt unentschieden, ob die Affection vom Ich selbst komme, oder von einem Aeußeren.
3) Nun setzt es sogleich seine ursprünglichen Handlungsweisen in Thätigkeit,
   a) es nimmt in der Zeit die Affectionen auf,
   b) bildet sie im Raume zu äußeren, ausgedehnten Dingen mit bestimmter Gestalt,
   c) diese Vorstellungen verknüpft es vermittelst der Kategorien zur Einheit, und so entsteht in Einem Acte Selbstbewußtseyn und objective Erkenntniß.

Faßt man die transcendentale Deduction der Kategorien so auf, so überzeugt man sich, wie nahe verwandt die Kant'sche Theorie dem entschiedenen transcendentalen subjectiven Idealismus ist. Bedürfte das Ich nicht der Affectionen als gegebener, so vermöchte es rein aus sich die ganze objective Erkenntniß zu erzeugen. Was aber dieses Gegebenseyn anbelangt, so muß man sich erinnern, daß Kant auf einen unbekannten Grund der Affectionen hinweist, und es ganz unentschieden läßt, ob

dieser Grund innerhalb des Ich — ein innerer subjectiver — oder aber ein außerhalb des Ich wahrhaft objectiver ist; daß er sogar von einem Mannigfaltigen der Sinnlichkeit a priori spricht, und in der Einleitung schon den Gedanken fallen läßt, daß Sinnlichkeit und Verstand vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen.

Indem der Verstand das Mannigfaltige der Empfindung, die Erscheinungen nach seinen Kategorien auf allgemein gültige und nothwendige Weise mit einander verknüpft, kommt Ordnung und Regelmäßigkeit in die Erscheinungen oder in die Natur, wir sind es, welche die Ordnung und Regelmäßigkeit in die Erscheinungen, in die Natur hineinlegen, und insofern kann man den Verstand das Vermögen der Regeln oder Gesetze nennen, bestimmt der Gesetze der Natur.

So übertrieben, so widersinnig es nun auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur und mithin der formalen Einheit der Natur; so richtig und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen, ist doch eine solche Behauptung. Zwar können empirische Gesetze, als solche, ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten, sowenig, als die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus den reinen Formen der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann. Aber wie könnten wir jene Ordnung und Regelmäßigkeit in der Natur finden, hätten wir sie nicht ursprünglich hineingelegt? Jene Natureinheit soll ja eine nothwendige, d. h. a priori gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen seyn. Wie sollten wir aber eine solche Einheit auf die Bahn bringen können, wenn nicht in den ursprünglichen Erkenntnißquellen unseres Gemüthes subjective Gründe solcher Einheit enthalten wären, und diese subjectiven Bedingungen nicht zugleich objectiv gültig, indem sie die Gründe der Möglichkeit sind, überhaupt ein Object in der Erfahrung zu erkennen?

Insofern sind alle empirische Gesetze nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter diesen reinen Gesetzen und nach der Norm derselben sind die empirischen Gesetze allererst möglich, nehmen überhaupt die Erscheinungen eine gesetzliche Form an. *

* So wissen wir jetzt, daß und wie Naturwissenschaft möglich ist.

In demjenigen, was bisher über den objectiven Gebrauch der Kategorien gesagt wurde, sind auch die Gränzen dieses Gebrauchs bestimmt, daß sie nämlich nur auf die Welt der Erscheinungen eingeschränkt sind. Denn sie sind ja nichts anders, als die Functionen des reinen Verstandes, das Mannigfaltige des Sinnes zur Einheit zu verknüpfen, und außer diesem Mannigfaltigen giebt es keinen Inhalt, worauf die an sich leeren oder gehaltlosen Formen bezogen und angewendet werden könnten. Man kann also mit den Kategorien allein zwar denken, aber nicht erkennen.

Schließlich bemerkt Kant noch, wenn die Gegenstände, womit unsere Erkenntniß zu thun hat, Dinge an sich selbst wären, so würden wir von diesen gar keine Begriffe a priori haben können. Dagegen, wenn wir es überall nur mit Erscheinungen zu thun haben, so ist es nicht allein möglich, sondern auch nothwendig, daß gewisse Begriffe a priori vor der empirischen Erkenntniß der Gegenstände vorhergehen. Denn als Erscheinungen machen sie einen Gegenstand aus, der blos in uns ist, weil eine bloße Modification unserer Sinnlichkeit außer uns gar nicht angetroffen wird. Sagt man aber, die Gegenstände seyen als Erscheinungen blos in uns, so sagt man ja eben damit, daß sie eine nothwendige Beziehung auf das Ich, auf die Einheit einer und derselben Apperception haben. In dieser Einheit des möglichen Bewußtseyns besteht aber auch die Form aller Erkenntniß der Gegenstände, und es geht also die Art, wie das Mannigfaltige der sinnlichen Vorstellung zu einem Bewußtseyn gehört, vor aller Erkenntniß des Gegenstandes vorher, als die intellectuelle Form, wodurch die Erkenntniß des Gegenstandes erst möglich wird. Diese intellectuellen Formen, diese Arten, wie das Mannigfaltige der sinnlichen Vorstellung zu einem Bewußtseyn gehört oder gebracht wird, sind aber die Kategorien.

Diese sind also nur darum a priori möglich, ja gar, in Beziehung auf Erfahrung nothwendig, weil unsere Erkenntniß mit nichts, als mit Erscheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns liegt, deren Verknüpfung und Einheit in der Vorstellung eines Gegenstandes blos in uns angetroffen wird, mithin vor aller Erfahrung vorhergeht.

Nachdem auf die angegebene Art die transcendentale Logik

in der transcendentalen Analytik und zwar in der Analytik der Begriffe (cfr. S. 51.) theils den Verstand in seine ursprünglichen und nothwendigen Handlungsweisen, die Kategorien, zerlegt, theils den Gebrauch, die Anwendung dieser Kategorien nachgewiesen hat, daß nämlich vermittelst derselben die Erscheinungen zur Einheit des Bewußtseyns verknüpft und als Objecte erkannt werden; so kann nun diese Beziehung der Kategorien auf Erscheinungen in bestimmten Urtheilen ausgedrückt werden, dieß giebt Grundsätze, und das Geschäft gehört der Urtheilskraft an, als dem Vermögen, unter Regeln zu subsumiren, Regeln anzuwenden. So bekommen wir eine

Analytik der Grundsätze
oder
transcendentale Doctrin der Urtheilskraft.

In dieser sollen also die Grundsätze aufgestellt werden, welche sich ergeben, wenn man das Mannigfaltige der Sinnlichkeit unter die Kategorien subsumirt, nach den Kategorien bestimmt. Dabei erhebt nun Kant eine Schwierigkeit, die demjenigen, welcher von der transcendentalen Deduction der Kategorien herkommt, in der That wunderlich erscheinen muß. In jener Deduction ist bewiesen worden, daß nur vermittelst der Kategorien objective Erkenntniß möglich sey, indem nach ihnen das Mannigfaltige der Empfindung, die Erscheinung, gedacht werde. Nun da die hieraus sich ergebenden Grundsätze aufgestellt werden sollen, macht Kant die Schwierigkeit: Nur Gleichartiges könne unter Gleichartiges subsumirt werden, reiner Verstandesbegriff und empirische Anschauung seyen aber ganz ungleichartig, wie also eine Subsumtion der empirischen Anschauung unter den reinen Verstandesbegriff, die Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen möglich sey? Wer diese Frage liest, muß nothwendig denken: entweder kommt sie zu spät, oder ist die transcendentale Deduction zu frühe dagewesen, denn in dieser liegt ja offenbar schon die bejahende Antwort.

Indessen müssen wir doch sehen, wie die einmal aufgeworfene Frage gelöst wird.

Kant sagt, da die Subsumtion der empirischen Anschauung unter den reinen Verstandesbegriff unmittelbar nicht möglich

sey, so müsse sie durch ein drittes vermittelt werden, dieses Vermittelnde nennt er Schema, und darum handelt von der Analytik der Grundsätze

Das erste Hauptstück

von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

Hier wird nun behauptet, das vermittelnde Schema müsse rein, von der Erfahrung unabhängig, und einerseits intellectuel, der Kategorie verwandt, andererseits sinnlich, der empirischen Anschauung verwandt seyn, diese Eigenschaften habe nun die Zeit, denn diese sey mit der Erscheinung insofern gleichartig, als sie in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten, und mit der Kategorie insofern, als sie eine Form a priori ist, die Zeit sey also das vermittelnde Schema. Hier drängt sich von selbst die Bemerkung und Frage auf: die Vorstellung des Raumes habe dieselben Eigenschaften, warum nicht auch der Raum als transcendentales Schema aufgeführt werde? Wie denn wirklich der erste Grundsatz lautet: Alle Anschauungen sind extensive Größen. Wir gehen also zu dem

zweiten Hauptstücke

fort,

System aller Grundsätze des reinen Verstandes.

Mit Rücksicht auf die Kategorien-Tafel theilt Kant diese Grundsätze ein in

1) Axiome der Anschauung (Quantität),
2) Anticipationen der Wahrnehmung (Qualität),
3) Analogien der Erfahrung (Relation),
4) Postulate des empirischen Denkens überhaupt (Modalität).

Man sollte erwarten, daß unter jedem dieser vier Titel drei Momente vorkommen, allein diese sind nur unter dem dritten und dem vierten Titel bestimmt angegeben.

Wir können, unbeschadet der Einsicht in die Kant'sche Erkenntnißtheorie, das Eingehen in den besonderen Inhalt unterlassen. Nur Eines verdient Aufmerksamkeit.

Unter den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt kommen die drei Grundsätze vor:

1) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist möglich;

2) was mit den materiellen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist wirklich;
3) was mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, ist nothwendig.

Dem zweiten Grundsatze ist nun in den späteren Ausgaben eine Widerlegung des Idealismus angehängt, von welcher in der ersten Ausgabe auch nicht eine Sylbe steht.

Unter dem Idealismus versteht Kant diejenige Theorie, welche das Daseyn der Gegenstände im Raume außer uns entweder für blos zweifelhaft, oder für falsch und unmöglich erklärt. Er will zeigen, daß das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtseyn meines eigenen Daseyns das Daseyn der Gegenstände im Raume außer mir beweise, dieses Daseyn also mit einer unmittelbaren Wahrnehmung im Zusammenhang stehe.

Das Resultat der ganzen transcendentalen Analytik, soweit sie bisher abgehandelt worden, ist nun dieses: Alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das hat er doch zu keinem anderen Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauche. Er kann niemals mehr leisten, als die Form einer möglichen Erfahrung anticipiren, und da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann; so kann der Verstand die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb deren uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten. Seine Grundsätze sind blos Prinzipien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt von Dingen überhaupt synthetische Erkenntniß zu geben, muß dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen.*

Hieran knüpft sich der Analytik der Grundsätze

Drittes Hauptstück

von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena.

Wenn nämlich die Sinne uns Etwas blos vorstellen, wie es erscheint, wenn auch der Verstand keinen anderen Gebrauch

* Also Kritik der Ontologie, wie sie in der dogmatischen Metaphysik, namentlich der Leibnitz-Wolffischen Schule vorkam.

hat, als Erſcheinungen zu denken, ſo muß jenes Etwas (könnte man ſagen) doch auch an ſich ſelbſt ein Ding und Gegenſtand einer nicht ſinnlichen Anſchauung ſeyn, das iſt des Verſtandes, man muß alſo den Phaenomena - Noumena, der Sinnenwelt (mundus sensibilis) eine Verſtandeswelt (mundus intelligibilis) entgegenſetzen.

Allerdings, ſagt Kant, folgt aus dem Begriffe der Erſcheinung überhaupt, daß ihr Etwas entſprechen müſſe, was an ſich nicht Erſcheinung iſt, weil Erſcheinung nichts für ſich ſelbſt und außer unſerer Vorſtellungsart ſeyn kann und mithin das Wort Erſcheinung ſchon eine Beziehung auf Etwas anzeigt, deſſen unmittelbare Vorſtellung zwar ſinnlich iſt, was aber an ſich ſelbſt, auch ohne dieſe Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit, Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenſtand ſeyn muß.

Daraus entſpringt der Begriff eines Noumenon, der aber gar nicht poſitiv iſt; denn wenn das Noumenon einen wahren, von allen Phänomenen zu unterſcheidenden Gegenſtand bedeuten ſoll, ſo iſt es nicht genug, daß ich meine Gedanken von allen Bedingungen ſinnlicher Anſchauung befreie, ſondern ich muß noch überdem Grund dazu haben, eine andere Art der Anſchauung, als dieſe ſinnliche iſt, anzunehmen, unter welcher ein ſolcher Gegenſtand gegeben werden könne. Daß eine ſolche andere Art der Anſchauung möglich ſey, kann man nicht beweiſen, aber auch nicht widerlegen, und der Begriff des Noumenon iſt alſo von der einen Seite ein problematiſcher, von der andern ein Gränzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuſchränken (d. h. daran zu erinnern, daß auch noch eine andere Art der Anſchauung als die ſinnliche möglich ſey). Indeſſen kann man doch von einer Verſtandeswelt, im Gegenſatze gegen die Sinnenwelt nicht ſprechen, denn der Begriff hat keinen Gegenſtand, weil ſelbſt der Verſtand, vor den er gehörte, ein Problema iſt. *

Aus der Verwechslung des empiriſchen, d. h. auf die Erfahrung beſchränkten Gebrauches vom Verſtande mit dem transſcendentalen, d. h. über die Erfahrungsgränze hinausreichenden,

* Kant ſetzt voraus, daß in unſerem menſchlichen Bewußtſeyn gar nichts Anderes von der Wirklichkeit vorkommen könne, als was durch die ſinnlichen Eindrücke gegeben wird.

geht die von Kant sogenannte Amphibolie der Reflexionsbegriffe hervor, mit welcher sich ein Anhang zu der Analytik der Grundsätze beschäftiget.

Wenn man Begriffe mit einander vergleicht, und diese Vergleichung ist eine blos logische, so hat man sich gar nichts darum zu bekümmern, darauf gar nicht Rücksicht zu nehmen, ob die Gegenstände dieser Begriffe Objecte des Verstandes (Noumena) oder Objecte der Sinnlichkeit (Phaenomena) sind. Will man aber bei der Vergleichung Etwas über die Gegenstände ausmachen, so ist es nöthig, vor allen Dingen auszumachen oder zu bestimmen, für welche Erkenntnißkraft sie Gegenstände seyn sollen, ob für den reinen Verstand oder für die Sinnlichkeit; mit anderen Worten: den transcendentalen Ort der Begriffe zu bestimmen, denn unter diesem transcendentalen Orte verstehen wir nichts anderes, als die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit oder im reinen Verstande ertheilen.

Daß es bei der Vergleichung zweier Gegenstände nicht einerlei ist, ob man sie als Gegenstände der Sinnlichkeit (Phaenomena) oder ob man sie als Gegenstände des Verstandes (Noumena) betrachtet; dieß sieht man schon daraus, weil in dem ersteren Falle gewisse Bestimmungen hinzukommen, nämlich Raum und Zeit, die in dem letzteren Falle nicht statt finden.

Diese Rücksicht nun oder Aufmerksamkeit, welche man bei der Vergleichung der Gegenstände auf den transcendentalen Ort ihrer Begriffe nimmt oder richtet, nennt Kant die transcendentale Ueberlegung, Reflexion. Vergleichen kann man aber die Begriffe und ihre Gegenstände in Beziehung auf folgende Verhältnisse:

1) Einerleiheit und Verschiedenheit,
2) Einstimmung und Widerstreit,
3) Inneres und Aeußeres, und endlich
4) Bestimmbares und Bestimmung, Materie und Form.

Wenn man die Gegenstände in Beziehung auf ihre Einerleiheit und Verschiedenheit vergleicht, und sie als Gegenstände des Verstandes oder als Noumena denkt, so kann man sagen: zwei Dinge, welche dieselben inneren Bestimmungen haben, lassen sich nicht unterscheiden, sind Eins; betrachtet man aber die Gegenstände als Objecte der Sinnlichkeit (Phaenomena)

so kommt es auf diese innere Beschaffenheit gar nicht an, sondern so sehr auch die zwei Dinge in Ansehung der inneren Bestimmungen einerlei seyn mögen, schon die Verschiedenheit der Oerter zu gleicher Zeit ist genugsamer Grund, die Dinge zu unterscheiden, als zwei zu setzen. Jenes Leibnitz'sche Principium identitatis indiscernibilium gilt also nur in Beziehung auf die Dinge, sofern sie als Gegenstände des reinen Verstandes gedacht, nicht sofern sie als Erscheinungen erkannt werden.

Nimmt man das Verhältniß des Widerstreites und der Einstimmung, so läßt sich zwischen Realitäten, sofern sie durch den reinen Verstand vorgestellt werden, kein Widerstreit denken, so daß in Einem Subjecte die eine Realität die Folge oder Wirkung der andern aufhöbe, wohl aber kann das Reale in der Erscheinung im Widerstreit mit einander seyn, das eine die Wirkung des andern aufheben, wie z. B. in einem und demselben Körper ein Streben stattfinden kann, sich nach entgegengesetzten Richtungen zu bewegen, woraus Ruhe entsteht.

Inneres und Aeußeres. Als Object des reinen Verstandes gedacht, muß jede Substanz innere Bestimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen, und da kann ich mir denn keine andere denken, als diejenigen, so mein innerer Sinn mir darbietet, nämlich solche, die entweder das Denken selbst oder dem Denken wenigstens analog sind; daher Leibnitz, weil er die Substanzen als Gegenstände des reinen Verstandes dachte, allen die Vorstellungskraft oder wenigstens eine derselben analoge zutheilte. Betrachte ich dagegen die Substanzen als Phaenomena, so sind die inneren Bestimmungen einer substantia phaenomenon im Raume nichts als Verhältnisse, sie selbst ganz und gar ein Inbegriff von Relationen; die Substanz kennen wir nur durch die relativen Kräfte der Anziehung oder der Zurückstoßung und Undurchdringlichkeit.

Materie und Form. Der Verstand verlangt zuerst, daß etwas gegeben sey (Materie), um es auf gewisse Art bestimmen zu können (Form); hier geht also die Materie der Form vorher, und macht sie, die Form, erst möglich. Daher nahm Leibnitz zuerst Dinge (Monaden) an, und bestimmte dann erst ihre Verhältnisse, namentlich Raum und Zeit.

So würde es auch in That seyn müssen, wenn der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden könnte und wenn Raum und Zeit Bestimmungen der Dinge an sich selbst wären; sind es aber nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände lediglich als Erscheinungen bestimmen; so geht die Form der Anschauung (als eine subjective Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen) vorher und macht die Erscheinungen und die Erfahrung allererst möglich.

Resultat: Hauptsätze der Leibnitz'schen Metaphysik, d. h. der damals herrschenden dogmatischen Metaphysik haben nur insofern Gültigkeit, als wir mit dem reinen Verstande die Dinge zu erkennen vermögen. Da dieses aber, wie die Analytik bewiesen hat, nicht möglich ist, so sind jene Hauptsätze eben so falsch, als die dogmatische Voraussetzung, auf welche sie sich gründen, und so ist also dieser Anhang der transcendentalen Analytik, die Lehre von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe mehr polemisch.

Unsere Erfahrung, d. h. unser Erkenntniß von der objectiven Welt, hat zwei Elemente, einmal die sinnlichen Affectionen und Empfindungen, welche von dem unbekannten Ding an sich gegeben, von der Receptivität des Ich aufgenommen werden und den Stoff jener ganzen Erkenntniß ausmachen, und dann die Spontaneität des Ich mit den ursprünglichen Handlungsweisen der Einbildungskraft und des Verstandes. Sie kommt zu Stande, indem jene sinnlichen Affectionen und Empfindungen durch die Einbildungskraft und den Verstand, den ursprünglichen Formen gemäß, auf allgemein gültige uud nothwendige Weise verknüpft werden, so daß das Ich, wenn es nicht jener Affectionen als eines Gegebenen bedürfte oder bedarf, die objective Erkenntniß ganz und rein aus sich selbst produciren könnte.

Setzen wir nun mit diesem Hauptgedanken die weiteren Lehren in Verbindung, daß Einbildungskraft und Verstand, daß überhaupt die Spontaneität des Ich mit ihren ursprünglichen Handlungsweisen allein keine Erkenntniß zu Stande zu bringen vermag, eben weil es blose Handlungsweisen sind, die einen Stoff erfordern, daß dieser Stoff aber einzig und allein vermittelst der sinnlichen Affectionen und Empfindungen gegeben werden kann; so hat also die Spontaneität und die Receptivität, das

ganze Erkenntnißvermögen des Ich keine andere Bestimmung, als Erkenntniß der Sinnenwelt, Erkenntniß der Natur zu Stande zu bringen, und die Kant'sche Theorie huldiget also insofern ganz demselben Naturalismus, den wir in der Geschichte der französischen Philosophie gefunden haben.

Diesen Satz, daß das Ich auf dem Gebiete der Erkenntniß es nicht weiter und höher bringe, als zur Naturwissenschaft, zu beweisen, ist eigentlich die Aufgabe und das Ziel der Kritik der reinen Vernunft. Hievon werden wir uns vollends überzeugen, wenn wir den weiteren Inhalt des Werkes angeben, in Beziehung auf welchen es eigentlich erst Kritik der reinen Vernunft wird.

Bisher hat sich die Kritik der reinen Vernunft theils mit den reinen Anschauungen a priori, theils mit den ursprünglichen Begriffen des reinen Verstandes und deren einziger richtiger oder gültiger Anwendung beschäftiget, woraus sodann die reinen Grundsätze der Urtheilskraft hervorgiengen. Die richtige oder gültige Anwendung besteht aber darin, daß die ursprünglichen Formen oder Gesetze der Einbildungskraft und des Verstandes nur auf den in der sinnlichen Affection gegebenen Stoff angewendet werden; insofern nennt Kant jene Grundsätze immanente.

Außer diesen giebt es aber auch, und zwar in der menschlichen Vernunft, solche, welche diese Schranken wegnehmen, ja sogar gebieten, sie zu überschreiten, transcendente, und hieraus entspringt der transcendentale Schein. Diesen hat nun die Kritik aufzudecken und zugleich, daß er nicht betrüge, zu verhüten; daß er ganz und gar verschwinde, und aufhöre, ein Schein zu seyn, das kann sie niemals bewerkstelligen. Die Ursache hievon ist diese, daß in unserer Vernunft gewisse subjective Grundregeln und Maximen liegen, welche gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze haben, und dadurch geschieht es, daß die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe für eine objective Nothwendigkeit, wodurch die Dinge an sich bestimmt seyen, gehalten wird. Wir haben es also mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu thun.

Dieß ist der transcendentalen Logik zweite Abtheilung (vergl. S. 51).

Die transcendentale Dialectik.

Diese handelt in einer

Einleitung

1) Von dem transcendentalen Scheine. Wie dieser entsteht, und worin er besteht, ist so eben angegeben worden.

2) Von der reinen Vernunft, als dem Sitze des transcendentalen Scheins. Dieses entwickelt und erläutert Kant so:

Wenn, sagt Kant, der Verstand ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln ist, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. Dieß liegt zunächst in der logischen Function der Vernunft, welche das Schließen ist. Denn im Schließen sucht die Vernunft die große Mannigfaltigkeit der Verstandserkenntnisse auf die kleinste Zahl der Prinzipien zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken. Es fragt sich nun: ob die Vernunft ein blos subalternes Vermögen sey, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu ertheilen, die Verstandeserkenntnisse einander unterzuordnen, soviel sich durch die Vergleichung derselben will bewerkstelligen lassen? oder ob sie ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen sey, die lediglich aus ihr entspringen und wodurch sie sich auf Gegenstände bezieht? Auch hierüber giebt die Betrachtung der logischen Function Aufschluß. Wenn nämlich die Vernunft immer die niedrige Regel einer anderen höheren unterzuordnen sucht, so siehet man wohl, der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt im logischen Gebrauche sey: zu den bedingten Erkenntnissen des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird. Diese logische Maxime kann aber nicht anders ein Prinzipium der reinen Vernunft werden, als indem man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so sey auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben.

Dieser Grundsatz der reinen Vernunft ist nun offenbar synthetisch; denn in dem Begriffe des Bedingten liegt zwar der

der Bedingung, aber nicht der des Unbedingten; und aus diesem Grundsatze werden dann auch andere synthetische Sätze entspringen. Ob nun dieser Grundsatz: daß sich die Reihe der Bedingungen bis zum Unbedingten erstrecke, seine objective Richtigkeit habe, oder nur logische Vorschrift sey, das wird in der transcendentalen Dialectik untersucht. Sie wird getheilt in zwei Hauptstücke oder Bücher, 1) Von den transcendentalen Begriffen der Vernunft, 2) Von den transcendentalen und dialectischen Vernunftschlüssen.

Erstes Buch.

Von den Begriffen der reinen Vernunft.

Hier werden die Begriffe der reinen Vernunft, welche Kant nach Platon Ideen nennt, gesucht und gefunden auf folgendem Wege:

Wenn der allgemeine Grundsatz der reinen Vernunft: zu dem Bedingten das Unbedingte zu finden, wodurch die Einheit desselben vollendet wird, in der Function des mittelbaren Schließens überhaupt enthalten ist, so wird es wohl im Besonderen eben so vielerlei reine Vernunftbegriffe geben, als es verschiedene Arten von Vernunftschlüssen giebt, deren jede durch Prosyllogismen zum Unbedingten fortschreitet. Es giebt aber kategorische, hypothetische und disjunctive Schlüsse, die sich auf die drei Momente unter dem reinen Verstandesbegriffe der Relation beziehen; es giebt also auch drei besondere reine Vernunftbegriffe: ein Unbedingtes 1) der kategorischen Synthesis in einem Subject, 2) der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, und 3) der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System. Nimmt man nun hiezu noch, daß alle unsere Vorstellungen Beziehung haben können 1) auf das Subject; 2) auf die Objecte, und zwar entweder a) als Erscheinungen, oder b) als Gegenstände des Denkens überhaupt; so lassen sich alle transcendentale Ideen unter drei Classen bringen, wovon die erste die absolute Einheit des denkenden Subjectes, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält.

Das denkende Subject ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen, d. h. die Welt, der Gegenstand der Kosmologie, und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält, d. h. das Wesen aller Wesen, der Gegenstand der Theologie.

So giebt die reine Vernunft die Ideen zu einer transcendentalen Seelenlehre, zu einer transcendentalen Weltwissenschaft, endlich auch zu einer transcendentalen Gotteserkenntniß.

Auf diese Art, schließt Kant, haben wir von den transcendentalen Begriffen der Vernunft den Ursprung und zugleich die bestimmte Zahl angegeben und sie in einem systematischen Zusammenhange vorgestellt, wodurch ein besonderes Feld für die reine Vernunft abgesteckt und eingeschränkt wird.

Den Uebergang zum

Zweiten Buche,

Von den dialectischen Schlüssen der reinen Vernunft,

macht folgende Bemerkung: wie die transcendentalen Ideen von der Vernunft nach ihren ursprünglichen Gesetzen erzeugt werden, ist in dem ersten Buche gezeigt worden. Von einem Objecte aber, welches dieser oder jener Idee correspondirte, haben wir keine Kenntniß. Wie kommt es nun, daß wir ihnen doch objective Realität geben? Es kommt daher, daß wir durch einen nothwendigen Vernunftschluß auf solche Ideen gebracht werden; wir schließen von etwas, das wir kennen, auf etwas, wovon wir doch keinen Begriff haben. Sonach sind solche Schlüsse eher vernünftelnde als Vernunftschlüsse. Indessen sind sie doch aus der Natur der Vernunft entsprungen; es sind Sophistications, nicht des Menschen, sondern der Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unauflöslich zwackt und äfft, niemals völlig los werden kann. Solcher dialectischer Vernunftschlüsse giebt es dreierlei, wie es drei Ideen giebt.

1) Diejenigen, durch welche eine rationale Psychologie begründet werden soll, nennt Kant Paralogismen der reinen Vernunft;

2) diejenigen, wodurch man versucht hat und immer wieder versucht, eine rationale Kosmologie zu Stande zu bringen, Antinomieen der reinen Vernunft, und endlich

3) diejenigen, wodurch man sich bemüht hat und immer wieder bemüht, zur Gotteserkenntniß zu gelangen, das Ideal der reinen Vernunft. Also

Von den Paralogismen der reinen Vernunft.

Durch diese soll das Wesen der Seele erkannt, also die rationale Psychologie begründet werden. Diese hat bei ihren Vernunftschlüssen nichts, wovon sie ausgehen kann, als den Satz: Ich denke und daraus sollen die Eigenschaften der Seele, als eines Dinges an sich erkannt werden. Die einzelnen Schlüsse sind folgende:

Durch den ersten soll abgeleitet und erkannt werden, daß die Seele eine Substanz ist:

Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject unserer Urtheile ist und daher nicht als Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz;

Ich, als denkendes Wesen, bin das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädikate irgend eines anderen Dinges gebraucht werden;

Also bin Ich als denkendes Wesen (die Seele) eine Substanz.

Durch den zweiten soll abgeleitet und erkannt werden, daß die Seele einfach sey:

Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist einfach;

Nun ist die Seele oder das denkende Ich ein solches; also ist die Seele einfach.

Durch den dritten soll die Personalität der Seele erkannt werden: was sich der numerischen Identität seiner selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist sofern eine Person. Nun ist die Seele ꝛc., also ist sie eine Person.

Durch den vierten endlich soll das Verhältniß der Seele zu möglichen Gegenständen im Raume erkannt werden:

Dasjenige, auf dessen Daseyn nur als eine Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen geschlossen werden kann, hat nur eine zweifelhafte Existenz;

Nun sind alle äußere Gegenstände der Art, daß ihr Daseyn nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern auf sie, als die Ursache gegebener Wahrnehmungen allein geschlossen werden kann; also ist das Daseyn aller Gegenstände äußerer Sinne zweifelhaft — Idealismus; ihm steht gegenüber der Dualismus, welcher die mögliche Gewißheit von Gegenständen äußerer Sinne behauptet.

Kritik dieser Paralogismen.

Ueber den ersten urtheilt Kant so: Ich könne von jedem Dinge überhaupt sagen, es sey Substanz, sofern ich es von bloßen Prädikaten und Bestimmungen der Dinge unterscheide; das Ich nun sey in allem unserem Denken das Subject, welchem Gedanken nur als Bestimmungen inhäriren und dieses Ich könne nicht als die Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden; also müsse jedermann sich selbst nothwendiger Weise als die Substanz, das Denken aber nur als Accidenzien seines Daseyns und Bestimmungen seines Zustandes ansehen.

Was soll ich nun aber, fragt er, von diesem Begriffe einer Substanz für einen Gebrauch machen? Daß ich als ein denkendes Wesen für mich selbst fortdauere, natürlicher Weise weder entstehe, noch vergehe, das kann ich daraus keineswegs schließen; es liegt ja diesem Begriffe von der Substantialität der Seele gar keine Erfahrung, d. h. keine sinnliche Empfindung zu Grunde, die doch vorhanden seyn muß, wenn die Kategorien objective Bedeutung erhalten, zur Anwendung kommen sollen, und der Satz: die Seele ist Substanz, bezeichnet also nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität.

In Beziehung auf den zweiten Schluß bemerkt Kant, der nervus probandi dieses Argumentes für die Einfachheit der Seele liege in dem Satze, daß viele Vorstellungen in der absoluten Einheit des denkenden Subjectes enthalten seyn müssen, um einen Gedanken auszumachen, oder daß Ein Gedanke nur die Wirkung der absoluten Einheit des denkenden Subjectes seyn könne; dieser Satz könne nicht analytisch behandelt werden, auch nicht synthetisch, und unmöglich sey es auch, diese nothwendige Einheit des Subjectes, als die Bedingung der Möglichkeit eines jeden Gedankens, aus der Erfahrung abzuleiten; es liege ihm also wieder Nichts zu Grunde, als der formale Satz der Apper-

ception: Ich denke, oder der Satz: die Seele ist einfach, sey nichts anders, als der unmittelbare Ausdruck der Apperception: Ich, welches allerdings ein Singular sey, der nicht in eine Vielheit der Subjecte aufgelöst werden könne. Durch das Ich denke ich mir blos eine logische Einheit des Subjectes, nicht die wirkliche Einfachheit desselben; auch sey ja der Begriff der einfachen Natur von der Art, daß er überall in keiner Erfahrung, d. h. in keiner sinnlichen Empfindung angetroffen werden könne, und es gebe mithin gar keinen Weg, zu demselben als einem objectiv gültigen zu gelangen

Er bemerkt sodann weiter, daß der Satz: die Seele ist einfach, wenn er auch gehörig begründet wäre, doch nicht einmal dazu dienen würde, die Seele von der Materie zu unterscheiden. Freilich, wäre die Materie ein Ding an sich selbst, so würde sie als ein zusammengesetztes Wesen sich von der Seele, als dem einfachen, ganz und gar unterscheiden. Allein die Materie sey ja blos eine äußere Erscheinung, und wenn nun gleich alles, was uns unsere äußeren Sinne liefern können, nicht Gedanken, nicht Gefühl, nicht Neigung u. s. w. seyen, so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zu Grunde liegt, auch zugleich das Subject der Gedanken seyn.

Von einer anderen Seite betrachtet, sey es aber unschicklich, zu fragen: ob die Seele, als denkendes Wesen, mit der Materie von gleicher Art sey; denn die Materie sey ja kein Ding an sich, sondern nur eine Art der Vorstellungen in uns, und es verstehe sich also von selbst, daß ein Ding an sich selbst von anderer Natur sey, als die Bestimmungen, die blos seinen Zustand ausmachen.

Zum dritten Schluß bemerkt Kant: die Identität des Bewußtseyns meiner selbst in verschiedenen Zeiten sey nur die formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhangs, beweise aber gar nicht die numerische Identität meines Subjectes; denn in diesem könne, ungeachtet der logischen Identität des Ich, doch ein solcher Wechsel vorgegangen seyn, der nicht erlaube, die Identität desselben beizubehalten; oder nach der zweiten Aufgabe: der Satz, daß Ich bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin, ein und dasselbe, identisch bin, sey ein analytischer Satz; allein diese Identität des Subjectes

betreffe nicht die Anschauung desselben, dadurch es als Object gegeben werde, könne also auch nicht die Identität der Person beweisen oder bedeuten.

Sehr wichtig ist die Erklärung Kants in Bezug auf den vierten Paralogismus. Kant erklärt sich so: man könne äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus der inneren Wahrnehmung auf sie schließen, indem ich diese Wahrnehmung als die Wirkung ansehe, wozu etwas Aeußeres die nächste Ursache ist. Allein der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache sey jederzeit unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen seyn könne, und es bleibe also jederzeit zweifelhaft, ob die Ursache der Wahrnehmung innerlich oder äußerlich sey, ob alle sogenannte äußere Wahrnehmungen ein bloßes Spiel unseres inneren Sinnes seyen, oder ob sie sich auf äußere wirkliche Gegenstände, als ihre Ursache beziehen.

Unter einem Idealisten müsse man also nicht denjenigen verstehen, der das Daseyn äußerer Gegenstände läugnet, sondern der nur nicht einräumt, daß es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde, woraus er dann den Schluß zieht, daß wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiß werden können.

Indessen, bemerkt nun Kant weiter, muß man einen zwiefachen Idealismus unterscheiden, den transcendentalen und den empirischen. Jener ist der Lehrbegriff, nach welchem wir alle Erscheinungen insgesammt als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen und demgemäß Raum und Zeit nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen oder Bedingungen der Objecte, als Dinge an sich selbst sind. Diesem transcendentalen Idealismus stehet gegenüber der transcendentale Realismus, der Zeit und Raum als etwas an sich unabhängig von unserer Sinnlichkeit Gegebenes ansieht, sich also die äußeren Erscheinungen als Dinge an sich selbst vorstellt, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existiren.

Bei dem transcendentalen Idealismus fällt nun alle Bedenklichkeit weg, das Daseyn der Materie eben sowohl auf das Zeugniß unseres bloßen Selbstbewußtseyns anzunehmen, und

dadurch für bewiesen zu erklären, wie das Daseyn meiner selbst als eines denkenden Wesens. Denn ich bin mir doch meiner Vorstellung bewußt, also existiren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellung habe.

Nun sind aber äußere Gegenstände blos Erscheinungen, mithin auch nichts anders, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind. Also existiren ebensowohl äußere Dinge, als ich selbst existire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniß meines Selbstbewußtseyns, nur mit dem Unterschiede, daß die Vorstellung meiner selbst, als des denkenden Subjects blos auf den inneren, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußeren Sinn bezogen werden. Ich habe auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände eben so wenig nöthig zu schließen, als auf die Wirklichkeit der Gegenstände meines inneren Sinnes d. h. meiner Gedanken, denn sie sind beiderseits nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung, Bewußtseyn zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist.

Insofern ist der transcendentale Idealist ein empirischer Realist; er gesteht der Materie eine Wirklichkeit zu, die nicht erst geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird als Erscheinung.

Der transcendentale Realist sieht sich dagegen bald genöthiget, dem empirischen Idealismus beizupflichten. Denn wenn er die Gegenstände der äußeren Sinne für etwas von den Sinnen selbst Unterschiedenes, bloße Erscheinungen für selbstständige Wesen ansieht, die sich außer uns befinden, so muß es ihm freilich, wenn er sich seiner Vorstellungen auch noch so deutlich bewußt ist, zweifelhaft seyn, ob, wenn eine Vorstellung in ihm vorhanden ist, auch der ihr correspondirende Gegenstand wirklich existire.

Man kann zwar einräumen, daß die Ursache von unseren äußeren Anschauungen etwas sey, was im transcendentalen Verstande außer uns seyn mag, aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und der körperlichen Dinge verstehen; denn diese sind lediglich Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungsarten, die sich jederzeit nur in uns

befinden und deren Wirklichkeit ebenso auf dem unmittelbaren Bewußtseyn beruht, als das Bewußtseyn meiner eigenen Gedanken. Der transcendentale Gegenstand ist in Ansehung sowohl der inneren als der äußeren Anschauung gleich unbekannt. Von ihm aber ist auch nicht die Rede, sondern von dem empirischen, welcher alsdann ein äußerer heißt, wenn er im Raume, und ein innerer, wenn er lediglich im Zeitverhältnisse vorgestellt wird; Raum und Zeit aber sind beide nur in uns anzutreffen.

Das transcendentale Object, welches der äußeren Erscheinung, ingleichen das, was der inneren Anschauung zu Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkendes Wesen an sich, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, und es hat also weder der Dualismus noch der Pneumatismus noch der Materialismus den mindesten Grund. Auf dem empirischen Standpunkte aber ist allerdings Materie, als Substanz in der Erscheinung dem äußeren Sinne, sowie das denkende Ich, gleichfalls als Substanz in der Erscheinung vor dem inneren Sinne gegeben.

Resultat: Die ganze rationale Psychologie fällt, als eine alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft. Wenn dieses ein Verlust zu seyn scheint, so muß nun noch bemerkt werden, daß die bisher dargestellte kritische Lehre auch bedeutenden Nutzen hat.

1) Es wird unser denkendes Selbst gegen die Gefahr des Materialismus gesichert;
2) es können durch die obigen Untersuchungen drei wichtige Fragen entschieden werden:
   a) die von der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit einem organischen Körper,
   b) die von dem Anfange dieser Gemeinschaft,
   c) die von dem Ende dieser Gemeinschaft, d. h. von der Seele in und nach dem Tode des Menschen (Frage wegen der Unsterblichkeit).

Durch den aufgestellten Lehrbegriff wird unser denkendes Selbst gegen die Gefahr des Materialismus gesichert: denn nach demselben hat man sogar nicht zu befürchten, daß, wenn man die Materie wegnähme, alles Denken und selbst die Existenz denkender Wesen aufgehoben werden würde, daß durch denselben vielmehr klar gezeigt wird, es müsse, wenn ich das denkende

Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen, denn diese ist ja nichts als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjectes und eine Art von Vorstellungen desselben.

Dadurch erkenne ich nun freilich dieses denkende Selbst seinen Eigenschaften nach nicht besser, noch kann ich seine Beharrlichkeit, ja selbst nicht einmal die Unabhängigkeit seiner Existenz von dem etwanigen transcendentalen Substratum äußerer Erscheinungen einsehen; denn dieses ist mir ebensowohl als jenes unbekannt. Indessen ist es ja möglich, daß ich anderswoher, als aus blos speculativen Gründen Ursache hernehme, eine selbstständige und bei allem möglichen Wechsel meines Zustandes beharrliche Existenz meiner denkenden Natur zu hoffen; und es ist nun durch die bisherigen Untersuchungen soviel gewonnen, daß ich, bei dem freien Geständniß meiner eigenen Unwissenheit, zugleich die dogmatischen Angriffe eines speculativen Gegners abtreiben und ihm zeigen kann, daß er von der Natur meines Subjectes nicht mehr wissen könne, um meinen Erwartungen die Möglichkeit abzusprechen, als ich, um mich an ihnen zu halten.

Die Entscheidung der Frage nach der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit einem organischen Körper ergiebt sich so:

Da die Materie nichts anderes ist, als eine bloße Form oder eine gewisse Vorstellungsart durch die Anschauung des äußeren Sinnes, die Seele aber nichts anderes, als der Gegenstand des inneren Sinnes; so heißt die Frage nach der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper nun eigentlich soviel: Wie Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Modificationen unserer äußeren Sinnlichkeit, und dann diese wieder mit einander nach beständigen Gesetzen verknüpft seyn mögen, so daß sie in Einer Erfahrung zusammenhängen.

So lange wir auf diese Art innere und äußere Erscheinungen, als bloße Vorstellungen in der Erfahrung, mit einander zusammenhalten; finden wir gar nichts Widersinnliches, nichts, was die Gemeinschaft beider Arten des Sinnes (des inneren und des äußeren) befremdlich machte.

Allerdings mag wohl etwas außer uns seyn, was der Erscheinung der Materie correspondirt, aber in derselben Qualität, wie es uns erscheint, ist es nicht außer uns, sondern lediglich als ein Gedanke in uns.

Hypostasiren wir aber die äußeren Erscheinungen, betrachten wir sie nicht mehr als Vorstellungen, sondern in derselben Qualität, wie sie in uns sind, auch als außer uns für sich bestehende Dinge; so haben wir Ursachen außer uns, deren Wirkungen mit den Wirkungen in uns sich nicht zusammenreimen wollen; und wir können nicht erklären, weder, wie diese Ursachen Gedanken bewirken können, noch überhaupt die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper.

Was die zwei anderen Fragen betrifft, so muß der Satz: das denkende Subject habe vor aller Gemeinschaft mit Körpern denken können, nach unserem Lehrbegriff so ausgedrückt werden: vor dem Anfange dieser Art der Sinnlichkeit, wodurch uns etwas im Raume erscheint, konnten dieselben transcendentalen Gegenstände, die im gegenwärtigen Zustande als Körper erscheinen, auf ganz andere Art angeschaut werden, und der Satz: daß die Seele nach Aufhebung aller Gemeinschaft mit der körperlichen Welt noch fortfahren könne zu denken, würde nach unserem Lehrbegriffe so ausgedrückt werden müssen: wenn auch die Art der Sinnlichkeit, wodurch uns transcendentale und vor jetzt ganz unbekannte Gegenstände als materielle Welt erscheinen, aufhören sollte; so sey darum doch nicht alle Anschauung derselben aufgehoben und es sey ganz wohl möglich, daß ebendieselben unbekannten Gegenstände auch fernerhin, freilich nicht mehr in der Qualität der Körper, von dem denkenden Subjecte erkannt werden.

Freilich könne niemand diese Behauptungen aus speculativen Gründen darthun, nicht einmal die Möglichkeit derselben, sondern diese Möglichkeit nur voraussetzen; aber eben so wenig könne auch jemand einen gültigen dogmatischen Einwurf dagegen machen.

Durch die transcendentale Analytik sind wir belehrt worden, daß die Ontologie, der erste Theil der dogmatischen Metaphysik, dasjenige gar nicht ist noch seyn kann, für was sie sich ausgiebt, Lehre von den allgemeinen und wesentlichen Bestimmungen des Seyenden, sondern Theorie von den subjectiven Begriffen a priori, wornach das Ich die Erscheinungen denkt.

In der transcendentalen Dialectik sodann belehrte uns

der Abschnitt: Von den Paralogismen der reinen Vernunft, daß die rationale Psychologie (ein anderer Theil der dogmatischen Metaphysik) eine alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft ist.

Von der Antinomie der reinen Vernunft.

Der Gegenstand ist die Idee von der Welt als Einheit aller Erscheinungen. Merkwürdig ist, daß die Vernunft hier, wo sie ihr Prinzip der unbedingten Einheit auf die objective Synthesis der Erscheinungen anwendet, sich bald in solche Widersprüche verwickelt, daß sie sich genöthiget sieht, von ihrem Vorhaben abzustehen. (Daher Antinomie der reinen Vernunft = Widerstreit der Gesetze der reinen Vernunft.)

Der kosmologischen Ideen nun (die nichts anders sind, als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien, zu welcher Erweiterung aber nur diejenigen Kategorien taugen, in welchen die Synthesis eine Reihe untergeordneter Bedingungen ausmacht) sind vier:

1) Durch die erste wird gesetzt oder soll gesetzt werden die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen in Zeit und Raum, (also Weltanfang und Weltgränze);
2) durch die zweite die absolute Vollständigkeit der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung (das Einfache);
3) durch die dritte die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt (absolute Selbstthätigkeit, Freiheit);
4) durch die vierte die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung (absolute Naturnothwendigkeit).

Jede dieser Ideen führt auf zwei entgegengesetzte Schlüsse von gleicher Bündigkeit, durch welche also die Vernunft auf eine unvermeidliche Art in Widerstreit geräth (Antinomie), und die Kritik kann also nichts thun, als den Grund dieses unvermeidlichen Widerstreites, den Punkt des Mißverständnisses entdecken.

Der erste Widerstreit der transcendentalen Ideen drückt sich in den zwei Sätzen aus, die sich wie Thesis und Antithesis verhalten:

1) Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem

Raum nach auch in Gränzen eingeschlossen; die Welt hat keinen Anfang und keine Gränzen im Raum, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich.

Der zweite Widerstreit:

2) Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts als das Einfache oder das was aus diesem zusammengesetzt ist. Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts Einfaches in derselben. (Hier in 1 und 2 findet eine Synthesis des Gleichartigen statt — eine mathematische Synthesis.)

Der dritte Widerstreit:

3) Die Caussalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Caussalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig; wäre diese nicht, so gäbe es keine erste Ursache, also keine vollständige Caussalreihe. Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur, denn die Freiheit widerspricht dem Grundsatze der Caussalität, auf diesem beruht aber die Möglichkeit der Erfahrung, mit ihm würde also alle Erfahrung aufgehoben.

Der vierte Widerstreit:

4) Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil oder als ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen ist. Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt als ihre Ursache. (In 3 und 4 findet eine Synthesis des Ungleichartigen statt — eine dynamische Synthesis.)

Dieß ist der Widerstreit, der nicht willkürliche Fragen betrifft, die man nur in gewisser beliebiger Absicht aufwirft, sondern solche, auf die jede menschliche Vernunft in ihrem Fortgange nothwendig stoßen muß, der auch nicht blos einen gekünstelten Schein, welcher, wenn man ihn einsieht, sogleich verschwindet, sondern einen natürlichen und unvermeidlichen Schein bei sich führt, dieß ist eben der Unterschied zwischen einem dialectischen Lehrsatz der reinen Vernunft und einem sophistischen Satze. Um so nothwendiger aber ist, über den Ursprung dieser Veruneinigung

der Vernunft mit sich selbst nachzusinnen, ob nicht etwa ein bloßer Mißverstand daran Schuld sey, nach dessen Erörterung zwar beiderseits stolze Ansprüche vielleicht wegfallen, aber dafür ein dauerhaft ruhiges Regiment der Vernunft über Verstand und Sinne seinen Anfang nehmen würde.

Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruht auf dem dialektischen Argumente: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben. Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben ꝛc.

Hier nun ist der Satz klar und gewiß, daß, wenn das Bedingte gegeben ist, uns ebendadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben aufgegeben sey; denn dieß bringt schon der Begriff des Bedingten so mit sich, daß dadurch etwas auf eine Bedingung, und wenn diese wiederum bedingt ist, auf eine entferntere Bedingung und so durch alle Glieder der Reihe bezogen wird. Ferner: Wenn das Bedingte sowohl als seine Bedingung Dinge an sich selbst sind, so ist, wenn das Bedingte gegeben, nicht blos der Regressus zum zweiten aufgegeben, sondern dieses zweite ist dadurch wirklich schon mitgegeben, und weil dieses von allen Gliedern der Reihe gilt, so ist die vollständige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte dadurch zugleich gegeben oder vielmehr vorausgesetzt dadurch, daß das Bedingte, welches ja nur durch jene Reihe möglich war, gegeben ist. So ist es also, wenn man sowohl das Bedingte als die Bedingung mit dem bloßen Verstande als Dinge an sich betrachtet. Betrachte ich sie dagegen als Erscheinungen, so sind sie, weil sie blos Vorstellungen sind, gar nicht gegeben, wenn ich nicht zu ihrer Kenntniß gelange. Hier kann ich also offenbar nicht sagen: Wenn das Bedingte gegeben ist, so sind alle Bedingungen zu demselben gegeben; ich kann mit andern Worten keineswegs auf die absolute Totalität der Reihe der Bedingungen schließen. Denn die Erscheinungen sind ja nichts anders als empirische Synthesis, und nur in dieser gegeben; ich muß also die Bedingung und die Reihe der Bedingungen erst allmälig erzeugen, und kann darum zwar sagen, wenn das Bedingte gegeben sey, so sey ein Regressus zu den Bedingungen, d. h. eine fortgesetzte empirische Synthesis aufgegeben, aber nicht, wenn das Bedingte gegeben

sey, so sey auch die Bedingung und die vollständige Reihe derselben gegeben.

Diese empirische Synthesis aber und der Regressus ist, weil sie niemals ganz gegeben sind, weder unendlich noch endlich; und man kann also, wenn man die Sache aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, weder Thesis noch Antithesis aufstellen; die eine hat so wenig Grund als die andere. Aus diesem Gesichtspunkte muß man aber die Sache betrachten, und somit haben wir den Schlüssel gefunden, mit welchem sich dieser dialectische Schein auflösen läßt. Die ganze Antinomie beruht darauf, daß man die Welt als Ding an sich betrachtet; betrachtet man sie, wie sie betrachtet werden muß, als Erscheinung, so fällt Thesis und Antithesis und somit der Widerstreit. Dieser hat also seinen Grund in einer falschen Voraussetzung.

Die Lehre von der Antinomie ist also wieder eine Bestätigung des transcendentalen Idealismus und seiner Ansicht von der menschlichen Erkenntniß. Man kann die Wahrheit des transcendentalen Idealismus, wenn sie in der transcendentalen Aesthetik direct bewiesen worden ist, nun indirect durch folgendes Dilemma beweisen: Wenn die Welt ein an sich existirendes Ganze ist, so ist sie entweder endlich oder unendlich; nun ist das erste und das zweite falsch, also ist die Voraussetzung falsch, daß die Welt ein an sich existirendes Ganze sey.

Das Resultat aus dem Ganzen aber ist dieses:

Der Grundsatz der reinen Vernunft gilt zwar nicht als Axiom, aber als ein Problem für den Verstand, also für das Subject; er ist eigentlich nur eine Regel, durch welche in der Reihe von den Bedingungen gegebener Erscheinungen ein Regressus geboten wird, dem es niemals erlaubt ist, bei einem schlechthin Unbedingten stehen zu bleiben.

Er ist also kein Prinzipium der Möglichkeit der Erfahrung und der empirischen Erkenntniß der Gegenstände der Sinne, mithin kein Grundsatz des Verstandes; denn jede Erfahrung ist in ihre Gränzen eingeschlossen; es ist auch kein constitutives Prinzip der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern, sondern ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Gränze für absolute Gränze gelten muß.

Auf diese Weise also löst sich die erste und die zweite Antinomie, in welchen die kosmologischen Ideen vermittelst einer Synthesis des Gleichartigen, einer mathematischen Synthesis entstehen; die Kritik zeigt, daß Thesis und Antithesis falsch sind.

Anders verhält es sich mit denjenigen kosmologischen Ideen, auf welche sich die dritte und die vierte Antinomie bezieht; bei diesen findet eine Synthesis des Ungleichartigen, eine dynamische Synthesis statt.

Dort kann keine andere als eine sinnliche Bedingung vorkommen, die selbst ein Theil der Reihe ist, und bei der man also nicht als bei dem letzten Gliede der Reihe des Unbedingten stehen bleiben kann; hier aber ist eine Bedingung zulässig, die nicht ein Theil der Reihe ist, sondern als blos intelligibel außer der Reihe liegt. Hiedurch wird also das Unbedingte den Erscheinungen vorgesetzt, also auf eine Art gesetzt, daß die Reihe der Erscheinungen, als jederzeit bedingt, nicht verwirrt wird; und so geschiehet dem Verstande und der Vernunft Genüge, d. h. hier können beide Sätze, Thesis und Antithesis, wahr seyn, weil hier ein Unbedingtes gesetzt wird, aber nicht in der Reihe der Erscheinungen, sondern außerhalb derselben.

Dieses wendet nun Kant insbesondere auf den Begriff von der Freiheit an.

Nach der transcendentalen Idee, worauf sich auch der praktische Begriff gründet, ist die Freiheit das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, ein Vermögen also, dessen Caussalität nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer andern Ursache steht, wodurch sie der Zeit nach bestimmt würde. Nun stehet aber der Grundsatz von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt nach unwandelbaren Naturgesetzen schon als ein Grundsatz der transcendentalen Analytik fest und leidet keinen Abbruch. Es ist also nur die Frage: ob demungeachtet in Ansehung ebenderselben Wirkung, die nach der Natur bestimmt ist, auch Freiheit statt finden könne, oder ob diese durch jenen unverletzlichen Grundsatz gänzlich ausgeschlossen sey? Und da zeigt sich denn wieder, daß, wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst sind, die Freiheit nicht zu retten ist. Gelten aber Erscheinungen für bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen; so müssen sie selbst noch Gründe

haben, die nicht Erscheinungen, also auch nicht durch Erscheinungen bestimmt sind, ob zwar ihre Wirkungen erscheinen und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Diese intelligible Ursache ist also sammt ihrer Caussalität außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden; und es kann also eine und ebendieselbe Wirkung in Hinsicht ihrer intelligibeln Ursache als frei und doch in Ansehung der Erscheinungen auch wieder als Erfolg von diesen nach nothwendigen Gesetzen der Natur angesehen werden.

Angewendet auf den Menschen, so kann man die Caussalität desselben von zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach der Handlung, als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel nach den Wirkungen, als Erscheinung in der Sinnenwelt; und da jede wirkende Ursache mit einem gewissen Charakter, mit einem Gesetze ihrer Caussalität gedacht werden muß; so kann man dem Menschen einen intelligibeln und einen empirischen Charakter zuschreiben. Nach dem letzteren würden seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach bestimmten Naturgesetzen im Zusammenhange stehen und von ihnen als Bedingungen abgeleitet werden können und also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachen. Nach dem ersteren würde er die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen seyn, die aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist; frei also von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen.

So können Freiheit und Naturnothwendigkeit beide von einander unabhängig und durch einander ungestört statt finden. *

* Kant denkt sich die Freiheit als die nicht durch ein Anderes, Vorangegangenes bestimmte Caussalität, womit aber nicht ausgeschlossen ist, daß sie in sich bestimmt sey und aus dieser innerlichen Bestimmtheit an sich den empirischen Charakter und vermittelst desselben das zeitliche Handeln hervorbringe; eine solche innerliche Bestimmtheit ist in dem Ausdruck: intelligibler Charakter sogar gesetzt, besonders wenn man den Satz dazu nimmt, daß jede wirkende Ursache mit einem gewissen Charakter, mit einem Gesetze ihrer Caussalität gedacht werden muß. — Diese Bemerkung möchte geeignet seyn, ein sehr verbreitetes Mißverständniß der Kant'schen Theorie von der Freiheit (als ob er darunter eine indifferentia aequilibrii, ein liberum *arbitrium* verstände) zu berichtigen.

Man muß aber wohl bemerken, daß wir hiedurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit haben darthun wollen; ja, sagt Kant, wir haben nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen. Die Freiheit wird hier nur als transcendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das schlechthin Unbedingte schlechthin anzuheben denkt, dabei sich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Gesetzen, welche sie dem empirischen Gebrauche des Verstandes vorschreibt, verwickelt. Daß nun diese Antinomie auf einem bloßen Schein beruhe und daß Natur der Caussalität durch Freiheit nicht widerstreite, das war das Einzige, was wir leisten konnten und woran es uns auch einzig und allein gelegen war.

Auf dieselbe Weise erklärt sich nun Kant in Beziehung auf die vierte kosmologische Idee, von dem schlechthin nothwendigen Wesen, welches dem Veränderlichen und Bedingten zu Grunde liegt. In dem Inbegriffe der Erscheinungen, wo alles veränderlich, mithin im Daseyn bedingt ist, kann es kein unbedingtes Glied geben, dessen Existenz schlechthin nothwendig wäre; und es könnte also, wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst wären, niemals ein nothwendiges Wesen als Bedingung von dem Daseyn der Erscheinungen der Sinnenwelt stattfinden. Da aber Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst sind, so kann, obgleich in der Reihe der Erscheinungen nichts für schlechterdings unabhängig und selbstständig gehalten werden darf, doch die ganze Reihe in irgend einem intelligibeln Wesen (das außerhalb der Reihe der Erscheinungen ist) gegründet seyn.

Es ist aber hiebei wieder nicht die Meinung, das unbedingt nothwendige Daseyn eines Wesens zu beweisen, oder auch nur die Möglichkeit einer blos intelligibeln Bedingung von der Existenz der Erscheinungen der Sinnenwelt darauf zu gründen, sondern wie die Vernunft beschränkt wird, daß sie nicht den Faden der empirischen Bedingungen verlasse und sich in transcendente Erklärungsgründe verlaufe; so soll der Verstand hinwiederum beschränkt werden, daß er nicht über die Möglichkeit der Dinge überhaupt entscheide, und das Intelligible, weil es von uns zur Erklärung der Erscheinungen nicht zu gebrauchen ist, darum für unmöglich erkläre.

Von dem Ideale der reinen Vernunft.

Die Ableitung dieses Ideales der reinen Vernunft und zugleich die Erklärung, was Kant darunter versteht, ist folgende:

Unter dem Ideale versteht Kant die Idee nicht blos in concreto, sondern in individuo, d. i. ein einzelnes, durch die Idee bestimmbares oder gar bestimmtes Ding. Welches ist nun dieses Ding? und wie kommt man zu demselben?

Ein jeder Begriff, sagt Kant, steht unter dem Gesetze der Bestimmbarkeit, daß von zweien einander contradictorisch entgegengesetzten Prädikaten nur eines ihm zukommen könne. Dieß ist ein blos logisches Prinzip. Gehen wir nun aber von den Begriffen zu den Dingen, so steht jedes Ding, seiner Möglichkeit nach, noch unter dem Grundsatze der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädikaten der Dinge, sofern sie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen muß.

Also, um ein Ding seiner Möglichkeit nach vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen und es dadurch, es sey auf bejahende oder verneinende Weise, bestimmen. Die durchgängige Bestimmung eines Dinges setzt als Bedingung voraus, daß man alle möglichen Prädikate überhaupt denke, die Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit. Diese Idee ist aber für uns selbst noch unbestimmt, insofern wir darunter weiter nichts denken, als den Inbegriff aller möglichen Prädikate. Untersuchen wir sie näher, so finden wir, daß diese Idee, als Urbegriff, eine Menge von Prädikaten ausstoße, die als abgeleitet durch andere schon gegeben sind oder neben einander nicht bestehen können, und sich auf diese Art zu einem durchgängig bestimmten Begriffe a priori läutere. So kann namentlich Niemand eine Verneinung bestimmt denken, ohne daß er die entgegengesetzte Bejahung zu Grunde lege, und es sind also alle Begriffe der Negationen abgeleitet, folglich von jener Idee ausgeschlossen, und es bleiben nur die Realitäten übrig als die Data und so zu sagen die Materie für die durchgängige Bestimmung aller Dinge.

Jene Idee von dem Inbegriff aller Möglichkeit oder aller möglichen Prädikate verwandelt sich also in die Idee von einem

All der Realität, und legt man dieser Idee ein transcendentales Substratum zu Grund, so entsteht der Begriff eines einzelnen Wesens, welches der Inbegriff aller Realitäten ist (entis realissimi). Es versteht sich aber von selbst, daß die Vernunft, um sich die nothwendige, durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen, nicht die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäß ist, voraussetze, sondern nur die Idee desselben; das Ideal ist das Urbild (prototypon) aller Dinge und diese insgesammt mangelhafte Copien (ektypa), welche den Stoff ihrer Möglichkeit von jenem Ideale, als dem Inbegriffe aller Realität, hernehmen, und so wird alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet und nur allein die Möglichkeit desjenigen, welches alle Realitäten in sich schließt, als ursprünglich angesehen. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine ebenso vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, sowie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind. Daher wird der blos in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideales auch das Urwesen (ens originarium), sofern er keines über sich hat, das höchste Wesen (ens summum), und sofern alles als bedingt unter ihm steht, das Wesen aller Wesen (ens entium) genannt.

Alles dieses bedeutet aber nicht das objective Verhältniß eines wirklichen Gegenstandes zu anderen Dingen, sondern das Verhältniß der Idee zu den Begriffen, und läßt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit. Indessen setzen wir doch ein solches Wesen, welches der Inbegriff aller Realitäten ist und von dem, als dem gemeinschaftlichen Grunde, die Möglichkeit und Wirklichkeit aller Dinge ausgeht, als wirklich. Wie kommt nun die Vernunft dazu, alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von der höchsten Realität anzusehen, und diese sodann, als in einem besonderen Urwesen enthalten, vorauszusetzen?

Kant antwortet:

Es kann etwas nicht gedacht, also auch seine Möglichkeit nicht vorgestellt werden, es sey denn das Reale in der Erscheinung (das, was der Empfindung entspricht) gegeben.

Es kann ein Gegenstand der Sinne nicht durchgängig bestimmt werden, wenn er nicht mit allen Prädikaten der Erscheinung

verglichen und durch dieselbe bejahend oder verneinend vorgestellt wird.

Nimmt man diese zwei Sätze zusammen, so erkennt man, daß, um einen Gegenstand der Sinne durchgängig zu bestimmen, die Materie zur Möglichkeit aller Gegenstände der Sinne vorausgesetzt werden muß, als in einem Inbegriffe gegeben, auf dessen Einschränkung sodann die Möglichkeit empirischer Gegenstände, ihr Unterschied von einander und ihre durchgängige Bestimmung beruht.

Was auf diese Art von Gegenständen der Sinne, den einzig uns möglichen gilt, das sehen wir nach einer natürlichen Illusion für einen Grundsatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müsse, und halten also das empirische Prinzip unserer Begriffe (von der Möglichkeit der Dinge, als Erscheinungen) für ein transcendentales Prinzip der Möglichkeit der Dinge.

Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird sodann, ob es gleich eine bloße Vorstellung ist, zuerst realisirt, d. h. zum Object gemacht, darauf hypostasirt, endlich durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit sogar personificirt. *

So dringend nun aber das Bedürfniß der Vernunft seyn mag, etwas vorauszusetzen, was dem Verstande zu der durchgängigen Bestimmung seiner Begriffe vollständig zu Grund liegen könne, so bemerkt sie doch das Idealische und blos Gedichtete einer solchen Voraussetzung viel zu leicht, als daß sie dadurch allein überredet werden sollte, ein bloßes Selbstgeschöpf ihres Denkens sofort für ein wirkliches Wesen anzunehmen, wenn sie nicht anderswodurch gedrungen würde, in dem Regressus von dem gegebenen Bedingten zum Unbedingten irgendwo ihren Ruhezustand zu suchen.

Diese Bemerkung macht den Uebergang zur Kritik der speculativen Beweise für das Daseyn Gottes.

Es sind nur drei Beweisarten vom Daseyn Gottes aus speculativer Vernunft möglich:

1) Sie fangen entweder von der bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an und steigen von ihr nach Gesetzen der

* Hier hat die Kant'sche Lehre viele Aehnlichkeit mit dem Systeme de la Nature.

Caussalität bis zur höchsten Ursache außer der Welt hinauf; oder

2) legen sie nur unbestimmte Erfahrung, d. i. irgend ein Daseyn empirisch zum Grunde; oder

3) sie abstrahiren endlich von aller Erfahrung und schließen gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Daseyn einer höchsten Ursache.

Die Kritik geht

Von dem ontologischen Beweise

aus.

Dieser behauptet, das allerrealste Wesen sey das absolut nothwendige, existire nothwendig.

Kant bemerkt: Man habe zu allen Zeiten von einem absolut nothwendigen Wesen gesprochen, aber sich nicht sowohl die Mühe gegeben, zu verstehen, wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken könne; denn alle Bedingungen, die der Verstand jederzeit bedarf, um etwas als nothwendig anzusehen, vermittelst des Wortes: Unbedingt wegwerfen, mache noch lange nicht verständlich, ob ich alsdann durch den Begriff eines unbedingt Nothwendigen noch etwas oder vielleicht gar nichts denke.

Ja man habe diesen auf das bloße Gerathewohl gewagten und endlich ganz geläufig gewordenen Begriff noch dazu durch eine Menge Beispiele zu erklären geglaubt, allein alle diese Beispiele seyen von Urtheilen, aber nicht von Dingen und deren Daseyn genommen. Nun könne zwar, was die Urtheile anbelange, ein Widerspruch entstehen, wenn ich das Prädikat aufhebe und das Subject behalte; allein nie, wenn ich das Subject mit sammt dem Prädikate aufhebe, denn es sey ja Nichts mehr vorhanden, welchem widersprochen werden könne. Ebendas gelte von den Dingen, man müßte denn sagen, es gebe Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden können, die also bleiben müssen. Allein man kann sich gar nicht den geringsten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädikaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurückließe; und ohne diesen Widerspruch habe ich, wo von bloßen Begriffen die Rede ist, kein Merkmal der Unmöglichkeit. Ja, sagt ihr, es giebt einen solchen Begriff, wo das Nichtseyn in sich selbst widersprechend ist, den Begriff des allerrealsten Wesens. Ein solches Wesen

ist möglich und hat alle Realität, unter aller Realität ist auch das Daseyn mitbegriffen, also liegt das Daseyn in dem Begriffe des Möglichen; wird dieses Daseyn aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist.

Allein ich antworte: Es ist schon ein Widerspruch, wenn ihr in dem Begriff eines Dinges, welches ihr lediglich seiner Möglichkeit nach denken wolltet, schon den Begriff der Existenz hineinbrachtet. Sodann: Jeder Existentialsatz ist ein synthetischer; und wie könnet ihr also behaupten, daß das Prädikat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse, da doch dieser Vorzug nur den analytischen Urtheilen eigenthümlich zukommt. Ferner: Das Seyn ist offenbar kein reales Prädikat, sondern die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst; und man muß also, unser Begriff von einem Gegenstande mag enthalten, was und wie viel er wolle, doch aus ihm herausgehen, um ihm seine Existenz zu ertheilen. Ja, auch an der Möglichkeit eines allerrealsten Wesens kann man noch zweifeln, denn die Verknüpfung aller realen Eigenschaften in einem Dinge ist eine Synthesis, über deren Möglichkeit wir a priori nicht urtheilen können, weil uns die Realitäten specifisch nicht gegeben sind. Und es ist also an dem so berühmten ontologischen Beweise vom Daseyn eines höchsten Wesens aus bloßen Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren. Es ist etwas ganz Unnatürliches und eine bloße Neuerung des Schulwitzes, aus einer willkürlich entworfenen Idee das Daseyn des ihr entsprechenden Gegenstandes selbst ausklauben zu wollen.

Von dem kosmologischen Beweise.

Wenn der ontologische von der höchsten Realität auf die Nothwendigkeit im Daseyn schließt, schließt der kosmologische von der zum Voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit auf die unbegränzte Realität. Er lautet so: Wenn etwas existirt, so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren; nun existire zum mindesten ich selbst, also existirt ein absolut nothwendiges Wesen.

Dieses absolut nothwendige muß durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn; nun ist aber nur ein einziger Begriff

von einem Dinge möglich, der daſſelbe a priori durchgängig beſtimmt, nämlich der des entis realissimi. Alſo iſt der Begriff des allerrealſten Weſens der einzige, wodurch ein nothwendiges Weſen gedacht werden kann. Alſo exiſtirt ein höchſtes Weſen nothwendiger Weiſe.

In dieſem kosmologiſchen Argumente iſt nun ein ganzes Neſt von dialectiſchen Anmaßungen verborgen, welches aber die transcendentale Kritik leicht entdecken und zerſtören kann. Zuerſt muß auf die Liſt aufmerkſam gemacht werden, mit welcher die ſpeculative Vernunft ein altes Argument in verkleideter Geſtalt für ein neues aufſtellt. Freilich geht das kosmologiſche Argument von der Erfahrung aus, aber nur um einen einzigen Schritt zu thun, nämlich zum Daſeyn eines nothwendigen Weſens überhaupt; was nun aber dieſes für Eigenſchaften habe, kann der empiriſche Beweisgrund nicht lehren, ſondern da fängt die Vernunft an, hinter lauter Begriffen zu forſchen, welches unter allen möglichen Dingen die erforderlichen Bedingungen oder Requiſite zu der abſoluten Nothwendigkeit in ſich enthalte. Dieſe glaubt die Vernunft in dem Begriffe des allerrealſten Weſens zu finden und ſchließt nun: alſo iſt dieſes das abſolut nothwendige Weſen. Allein offenbar wird hier vorausgeſetzt, der Begriff des allerrealſten Weſens thue dem Begriffe der abſoluten Nothwendigkeit im Daſeyn Genüge, d. h. es laſſe ſich von der höchſten Realität auf die abſolute Nothwendigkeit des Daſeyns ſchließen; eine Behauptung, die dem ontologiſchen Argument zu Grunde liegt. Und ſo hat das kosmologiſche Argument nicht nur das Trügliche wie das ontologiſche, ſondern auch noch das Tadelhafte an ſich, das es eine ignoratio elenchi begeht.

Ferner befindet ſich in dem kosmologiſchen Argument der transcendentale Grundſatz, von dem Zufälligen auf eine Urſache zu ſchließen; dieſer hat nur in der Sinnenwelt Bedeutung, außerhalb derſelben aber auch nicht einmal einen Sinn, nicht minder der Schluß von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Urſachen in der Sinnenwelt auf eine erſte Urſache außer derſelben; endlich die falſche Selbſtbefriedigung der Vernunft dadurch, daß man alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Nothwendigkeit ſtattfinden kann, wegſchafft, und nun, da man nichts weiter begreifen kann, dieſes für eine Vollendung des Begriffes annimmt.

Es mag folglich wohl erlaubt seyn, das Daseyn eines Wesens von der höchsten Zulänglichkeit als Ursache zu allen möglichen Wirkungen anzunehmen, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche sie sucht, zu erleichtern. Allein sich soviel herauszunehmen, daß man sogar sage: ein solches Wesen existirt nothwendig, ist nicht mehr die bescheidene Anmaßung einer erlaubten Hypothese, sondern die dreiste Anmaßung einer apodictischen Gewißheit.

Wenn wir bisher gezeigt haben, daß diese zwei Argumente auf einem dialectischen Schein beruhen, so muß man nun diesen dialectischen Schein auch noch erklären.

Es ist, sagt Kant, etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man voraussetzt, Etwas existire, man der Folgerung nicht ausweichen kann, daß auch irgend etwas nothwendiger Weise existire, und daß man doch, wenn man nun einen Begriff von einem Dinge annimmt, welchen man will, findet, sein Daseyn könne nie als schlechterdings nothwendig vorgestellt werden. Also ich muß zu dem Existirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen, kann aber kein einziges Ding als an sich nothwendig denken. Hieraus folgt nothwendig, daß Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge selbst angehen und treffen können; denn sonst würde ja ein Widerspruch herauskommen. Keiner dieser Grundsätze kann also objectiv seyn, beide können nur subjective Prinzipien der Vernunft seyn. Der eine würde fordern, zu allem, was als existirend gegeben ist, etwas zu suchen, das nothwendig ist, d. h. niemals anderswo, als bei einer völlig a priori vollendeten Erklärung aufzuhören; der andere aber würde sagen, man solle diese Vollendung niemals hoffen, d. h. nichts Empirisches als unbedingt annehmen und sich dadurch einer ferneren Ableitung überheben. So gedeutet, als regulative Prinzipien, können beide Grundsätze ganz wohl bei einander bestehen.

Denn der eine sagt: ihr sollt über die Natur so philosophiren, als ob es zu allem Existirenden einen nothwendigen ersten Grund gebe, lediglich um systematische Einheit in euer Erkenntniß zu bringen, indem ihr einer solchen Idee, nämlich einem eingebildeten obersten Grunde, nachgeht; der andere aber warnt euch, keine einzige Bestimmung, welche das Daseyn der Dinge betrifft, für einen solchen obersten, d. h. absolut

nothwendigen Grund anzunehmen, sondern euch immer noch den Weg zur ferneren Ableitung offen zu erhalten, und sie daher jederzeit noch als bedingt zu behandeln.

Also das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anders, als ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen, nothwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen. Niemals aber ist jenes Ideal die Behauptung einer an sich nothwendigen Existenz. So wahr dieses ist, so ist es auf der anderen Seite doch unvermeidlich, sich vermittelst einer transcendentalen Subreption dieses formale Prinzip als constitutiv vorzustellen und sich diese Einheit hypostatisch zu denken.

Von dem physikotheologischen Beweise.

Die Hauptmomente dieses Beweises giebt Kant selbst auf folgende Weise an:

In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht mit großer Weisheit ausgeführt. Diese zweckmäßige Anordnung ist den Dingen der Welt ganz fremd und hängt ihnen nur zufällig an. Es existirt also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht blos als blind wirkende, allvermögende Natur durch Fruchtbarkeit, sondern als Intelligenz durch Freiheit die Ursache der Welt seyn muß. Die Einheit derselben läßt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Theile der Welt, als Glieder von einem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schließen.

Kant versichert mit einer begeisterten Beredsamkeit, daß dieser Beweis jederzeit mit Achtung genannt zu werden verdiene, und es daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst seyn würde, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen; indessen, ob er gleich gegen die Vernunftmäßigkeit nichts einzuwenden habe, so könne er doch die Ansprüche nicht billigen, welche diese Beweisart auf apodictische Gewißheit mache, und die Einwendungen sind nun diese:

Dem ganzen Schlusse liege die Analogie einiger Naturproducte mit demjenigen, was menschliche Kunst hervorbringt, zu Grund. Die Zweckmäßigkeit so vieler Naturanstalten würde blos die Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie d. i. der Substanz in der Welt beweisen; denn zu dem letzteren würde noch erfordert werden, daß bewiesen werden könnte, die Dinge der Welt wären an sich selbst zu der gleichen Ordnung und Einstimmung untauglich, wenn sie nicht ihrer Substanz nach das Product der höchsten Weisheit wären. Dazu gehören aber ganz andere Beweisgründe, als die von der Analogie mit menschlicher Kunst. Der Beweis könnte nur einen Weltbaumeister, aber nicht einen Weltschöpfer darthun.

Der Schluß geht von der in der Welt so durchgängig beobachteten Ordnung und Zweckmäßigkeit, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Daseyn einer ihr proportionirten Ursache. Der Begriff dieser Ursache muß nun aber etwas ganz Bestimmtes von ihr zu erkennen geben; allein (sagt Kant) ich will nicht hoffen, daß sich jemand unterwinden sollte, das Verhältniß der von ihm beobachteten Weltgröße zur Allmacht, der Weltordnung zur höchsten Weisheit u. s. f. einzusehen. Die Physikotheologie kann also keinen bestimmten Begriff von der obersten Weltursache geben. Um diesem Mangel abzuhelfen, verläßt man auf einmal das bisher durch empirische Beweisgründe geführte Argument, geht zu der Zufälligkeit der Welt, von da zum Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens, und von diesem Begriffe der absoluten Nothwendigkeit der ersten Ursache auf den Begriff der allbefassenden Realität über. So nimmt also der physikotheologische Beweis am Ende, um seine Absicht zu vollführen, seine Zuflucht zu dem kosmologischen und dem ontologischen.

Resultat: alle Versuche eines blos speculativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie sind ganz fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig. Ob aber gleich die Vernunft in ihrem blos speculativen Gebrauche zu dieser so großer Absicht bei weitem nicht zulänglich ist, nämlich zum Daseyn eines obersten Wesens zu gelangen, so hat sie doch darin sehr großen Nutzen, daß sie die Erkenntniß desselben, im Fall sie anderswoher geschöpft werden könnte, berichtigen, mit

sich selbst und jeder intelligibeln Absicht einstimmig machen, von allem, was dem Begriff eines Urwesens zuwider seyn möchte, und von aller Beimischung empirischer Beschränkungen reinigen kann.

Der Mangel des dogmatischen Wissens ist auch hier ein wahrer Vortheil, denn dieselben Gründe, durch welche bewiesen wird, die Vernunft sey unvermögend, das Daseyn eines dergleichen Wesens zu behaupten, reichen auch zu, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen.

Bisher verfuhr die Kritik in der Lehre von den Ideen mehr negativ, polemisch gegen die dogmatische Metaphysik. Nun auch noch das Positive der Kant'schen Theorie von den Ideen.

Allgemeine Bemerkungen über den Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft.

Alles, sagt Kant, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmäßig seyn, wenn wir nur einen gewissen Mißverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können. Es werden also auch die transcendentalen Ideen ihren guten Gebrauch haben. Dieser aber wird durch folgende Betrachtung gefunden: Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu und unmittelbar auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand. Dieser Verstand und die zweckmäßige Anstellung desselben ist ihr Gegenstand, und wie der Verstand das Mannigfaltige der Empfindungen im Objecte durch Begriffe vereiniget; so vereinigt ihrerseits die Vernunft das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen und giebt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können.

Also die transcendentalen Ideen sind niemals von constitutivem Gebrauche, so daß dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden; versteht man sie so, so sind es blos vernünftelnde, dialektische Begriffe. Aber dagegen haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich nothwendigen regulativen Gebrauch, den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten. Deuten wir nun nach diesem allgemeinen Grundsatze die drei genannten Ideen, die psychologische, die kosmologische und die theologische.

Der psychologischen Idee als einem regulativen Prinzipe zufolge wollen wir alle Erscheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit, alles Thun und Leiden unseres Gemüthes an dem Leitfaden

der inneren Erfahrung so verknüpfen, als ob dasselbe eine einfache Substanz wäre, die mit persönlicher Identität beharrlich existirt, indessen daß ihre Zustände continuirlich wechseln.

Jener Begriff von der Seele als einer beharrlichen Substanz ist also nicht ein objectiver Begriff, ein Begriff, dem ein wirklicher Gegenstand entspräche, sondern er ist eigentlich nur das Schema für die Vernunft-Idee von der Einheit aller Erscheinungen des inneren Sinnes.

Zufolge der kosmologischen Idee, als einem regulativen Prinzipe, müssen wir die Bedingungen der inneren sowohl als der äußeren Erscheinungen verfolgen, als ob dieselben an sich unendlich und ohne ein erstes oder oberstes Glied seyen, ob wir gleich darum außerhalb aller Erscheinungen die blos intelligibeln ersten Gründe derselben nicht läugnen; jedoch dürfen wir sie niemals in den Zusammenhang der Naturerklärungen bringen, weil wir sie gar nicht kennen.

Endlich der theologischen Idee als einem regulativen Prinzipe gemäß müssen wir alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, als ob diese eine absolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache, doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erscheinungen (die Sinnenwelt selbst) einen einzigen, obersten und allgenugsamen Grund außer ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichsam selbstständige, ursprüngliche und schöpferische Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen empirischen Gebrauch unserer Vernunft in seiner größten Erweiterung so richten, als ob die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären.

Fragt man demnach: ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhangs nach allgemeinen Gesetzen enthält, so ist die Antwort: ohne Zweifel, denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muß also irgend ein transcendentaler, d. i. blos dem reinen Verstand denkbarer Grund derselben seyn. Fragt man, ob dieses Wesen Substanz, von der größten Realität, nothwendig u. s. f. sey, so sage ich, daß die Frage gar keine Bedeutung habe, denn die Kategorien sind ja nur von empirischem Gebrauche. Fragt man: ob wir dieses von der Welt unterschiedene

Wesen nicht wenigstens nach der Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung denken dürfen, so antworte ich: allerdings, aber nur als Gegenstand in der Idee, und nicht in der Realität. Also können wir doch einen einigen weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? ohne allen Zweifel, wir müssen einen solchen voraussetzen. Aber damit erweitern wir ja doch unsere Erkenntniß über das Feld möglicher Erfahrung? Keinesweges, denn wir haben nur ein Etwas vorausgesetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sey. Aber auf solche Weise kann ich doch von dem Begriffe und von der Voraussetzung eines höchsten Wesens in der vernünftigen Weltbetrachtung Gebrauch machen? Ja, dazu war eigentlich diese Idee von der Vernunft zu Grunde gelegt, und man darf also auch zweckähnliche Anordnungen als Absichten aus dem göttlichen Willen ableiten; aber es muß euch gleichviel gelten, ob jemand sage: die göttliche Weisheit hat alles zu ihren obersten Zwecken so geordnet, oder ob er sage: die Idee der höchsten Weisheit ist ein Regulativ in der Nachforschung der Natur, ein Prinzip der systematischen und zweckmäßigen Einheit derselben nach allgemeinen Gesetzen.

Erinnern wir uns, was früher über den rechten Standpunkt gesagt wurde, auf den man sich stellen müsse, um die Kant'sche Theorie in ihrem wahren Sinne aufzufassen, so läßt sich dieser jetzt vollständiger so bezeichnen:

Man setze das Ich, lasse dieses Ich durch das unbekannte X, durch den unbekannten Grund unserer sinnlichen Empfindungen afficirt werden; alsobald setzt es seine ursprünglichen Handlungsweisen in Thätigkeit; es nimmt in der Zeit die Affectionen auf, gestaltet sie im Raume zu äußeren, ausgedehnten Dingen mit bestimmter Gestalt, verknüpft dieses Mannigfaltige in Raum und Zeit durch den Verstand vermittelst der Kategorien zur Einheit des Objectes und schreibt der Natur die allgemeinen Verhältnisse und Gesetze vor; diese Erkenntniß des Verstandes bekommt sodann die weitere Bewegung und Richtung nach Anleitung der Ideen der Vernunft.

Alles reducirt sich also darauf, von den Erscheinungen, d. h. von der Natur, eine gesetzmäßig geordnete Erkenntniß zu gewinnen. Wir sind auch mit der Theorie von der

Vernunft über den Naturalismus, in welchen uns die Theorien von der Sinnlichkeit und dem Verstande setzte, nicht hinausgekommen.

Das Prinzip des Erkennens (der theoretischen Philosophie) ist das von den sinnlichen Affectionen und Empfindungen abhängige und in der regelmäßigen Verknüpfung derselben nach immanenten Formen und Gesetzen thätige Ich. (Diesen Satz möge man sich merken, weil er viel Licht auf das Verhältniß und den Zusammenhang zwischen der Kant'schen und der Fichte'schen Philosophie wirft.)

Allein das Ich bietet noch eine andere Seite dar; es muß noch anders gefaßt und gedacht werden, als in dieser Abhängigkeit von den sinnlichen Affectionen und in derjenigen Thätigkeit, welche darauf gerichtet ist, aus diesen Affectionen eine gesetzmäßig geordnete Erfahrungs-Erkenntniß, Naturwissenschaft zu bilden.

Hier ist der Punkt, wo sich die Kant'sche Philosophie von dem Naturalismus, den sie in der Theorie des Erkennens mit der französischen Philosophie theilt, lossagt und dagegen eine Verwandtschaft, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, eine Sympathie mit der englisch-schottischen an den Tag legt.

Neben dem Bewußtseyn der Abhängigkeit von den sinnlichen Affectionen und Empfindungen im Gebiete der Erkenntniß hat das Ich das Bewußtseyn der Freiheit im Gebiete des Wollens. Diese Freiheit und das Bewußtseyn derselben ist aber aufs innigste mit dem Sittengesetze und dem Bewußtseyn desselben verbunden. So kommen wir auf

Die Kritik der praktischen Vernunft.

In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten beweist Kant aus den Urtheilen der gemeinen Menschenvernunft, oder, wie er sich auch ausdrückt, aus dem gemeinen Gebrauch unserer praktischen Vernunft, daß es in uns ein Gesetz gebe, welches, ohne alle andere Rücksicht, Achtung und aus dieser Achtung Befolgung fordert. Er geht von dem Grundgedanken aus, daß in den Naturanlagen eines Wesens, welches zum Leben zweckmäßig eingerichtet ist, kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke angetroffen werde, das nicht zu diesem Zweck das schicklichste und angemessenste ist.

Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und Willen hat, seine Erhaltung und sein Wohlergehen, mit Einem Wort seine Glückseligkeit der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltungen sehr schlecht getroffen, wenn sie der Vernunft die Ausführung dieses Zweckes übertragen hätte. Denn alle Handlungen, die ihm zur Erreichung dieses Endzweckes dienen, hätten durch Instinct genauer vorgezeichnet werden können; und sollte ihm auch Vernunft zu Theil werden, so hätte sie ihm nur dazu dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern und der wohlthätigen Ursache dafür dankbar zu seyn, nicht aber, um sein Begehrungs-Vermögen jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in die Naturabsicht zu pfuschen; mit Einem Wort: die Natur würde nicht nur die Wahl des Zweckes, sondern auch die der Mittel selbst übernommen und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinct anvertraut haben. In der That finden wir auch, daß, je mehr eine cultivirte Vernunft sich mit dem Streben nach Genuß des Lebens und nach Glückseligkeit abgiebt, der Mensch um so mehr von der wahren Zufriedenheit abkommt und hieraus, weil die Hoffnungen getäuscht sind, ein gewisser Grad von Misologie, Haß der Vernunft entspringt. Die wahre Bestimmung der Vernunft muß demnach diese seyn, einen Willen hervorzubringen, der nicht als Mittel zur Glückseligkeit, sondern an sich gut ist; dazu war Vernunft schlechterdings nothwendig, wenn anders die Natur zweckmäßig zu Werke gegangen ist.

Um nun aber den Begriff eines an sich guten Willens, sowie er dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt, zu finden und zu bestimmen, macht Kant auf Folgendes aufmerksam:

Nur derjenigen Handlung legen wir einen wahren inneren moralischen Werth bei, die nicht aus Neigung, sey es eigennützige oder wohlwollende, sondern aus Pflicht vollbracht wird. Eine solche Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Werth nicht in dem Zweck, der dadurch erreicht werden soll, dieser Werth hängt also auch nicht davon ab, daß der Gegenstand der Handlung wirklich, der Zweck derselben erreicht werde, sondern blos von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, der Zwecke, die dadurch erreicht werden können, geschehen ist. (Wir

legen dem Menschen einen moralischen Werth bei nicht in Beziehung auf das, was er will, noch viel weniger in Beziehung darauf, ob er seine Absicht erreicht, sondern in Beziehung auf den Grund, aus welchem er will, auf die Gesinnung, mit und in welcher er will.) Hieraus ergiebt sich der Begriff eines guten Willens und einer guten Handlung; ein guter Wille ist derjenige, der nicht durch Neigung, nicht durch die Vorstellung eines zu erreichenden Zweckes, sondern durch den Gedanken, daß es seine Pflicht ist, so zu handeln, also durch die Vorstellung des Gesetzes an sich geleitet wird; ebenso bestimmt sich der Begriff der guten Handlung. Dieses Gesetz, sofern wir auf der einen Seite dasselbe uns selbst und doch als an sich nothwendig auferlegen, sofern es auf der anderen Seite unserer Selbstliebe Abbruch thut, bewirkt in uns Achtung (zum Objecte, als der Wirkung meiner vorhabenden Handlung, kann ich nur Neigung haben), und so wird die objective Vorstellung des Gesetzes zum subjectiven Gefühl, welches übrigens durch die Vorstellung gewirkt ist. Also derjenige Wille ist an sich gut, der durch reine Achtung für das praktische Gesetz bestimmt wird.

Was ist nun aber das für ein Gesetz, dessen Vorstellung und Achtung einzig und allein den Willen bestimmen muß, wenn er gut heißen kann? Da der Wille, wenn er gut seyn soll, von allen Objecten, aller Materie des Begehrens in seiner Bestimmung unabhängig seyn muß; so bleibt Nichts übrig, als die allgemeine Gesetzmäßigkeit, die Angemessenheit zum Gesetze, d. h. die Form des Handelns. Jenes Gesetz kann also nur ein formales seyn: Ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime soll ein allgemeines Gesetz werden.

So urtheilt, sagt Kant, schon die gemeine Menschenvernunft. Darum ist jedoch das Bisherige keineswegs aus der Erfahrung geschöpft, auf empirischem Wege gefunden, wir haben den Begriff des guten Willens, des Gesetzes, der Pflicht nicht als Erfahrungs-Begriff behandelt; und dieß war auch unmöglich. Die Erfahrung spricht ja dagegen. Wenn wir auf das Thun und Lassen der Menschen Acht haben, so treffen wir so häufige und gerechte Klagen an, daß so viele Menschen sich von ihren Neigungen zum Pflichtwidrigen hinreißen lassen, eben so viele und noch mehrere andere zwar pflichtmäßig handeln, aber nicht aus

dem reinen Grunde, mehr aus feiner und kluger Selbstliebe, als aus der allein ächten Achtung vor dem Sittengesetze, und doch zweifeln wir nicht an der Richtigkeit des Sittengesetzes, doch beurtheilen wir die Handlungen der Menschen immer nach demselben Maßstab. Ja, was noch mehr ist, es ist unmöglich, auf dem Wege der Erfahrung einen einzigen Fall auszumachen, daß eine Handlung einzig und allein aus Achtung vor dem Gesetze, aus Pflicht verrichtet worden sey. Bleiben wir zunächst bei uns selbst stehen, die wir uns doch die bekanntesten sind. Zwar finden wir bisweilen auch bei der schärfsten Selbstprüfung Nichts, was uns zu dieser oder jener Handlung, die große Opfer kostete, bewogen hätte und hätte bewegen können, als Achtung für das Sittengesetz. Aber können wir daraus mit Sicherheit schließen, daß gar kein Antrieb der Selbstliebe, als die geheime Triebfeder, gewirkt habe? es kommt ja, wenn von dem moralischen Werth einer Handlung die Rede ist, nicht auf die Handlung an, die man sieht, sondern auf die innersten Beweggründe, die man nicht sieht. So wird durch die Erfahrung jener Begriff des guten Willens eher widerlegt, als bestätiget; und was könnte uns nun vor dem gänzlichen Abfall von unserem Begriffe von der Pflicht bewahren, die Achtung vor dem Sittengesetze in uns erhalten, als die klare Ueberzeugung, daß, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus jenen sittlich-reinen Gründen hervorgegangen sind, dennoch die Vernunft für sich unabhängig von allen Erfahrungen und Erscheinungen gebiete, was geschehen soll? Gegen diese klare Ueberzeugung, gegen dieses Urtheil schon der gemeinen Menschenvernunft erhebt sich nun aber ein Heer von Bedürfnissen und Neigungen mit seinen ungestümen und dabei doch so billig scheinenden Ansprüchen, doch auch befriediget zu werden; * und hieraus entsteht eine natürliche praktische Dialektik, ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln, ihre Gültigkeit in Zweifel zu ziehen, wenigstens sie unsern Wünschen und Neigungen angemessen zu machen. Um aus dieser Dialektik herauszukommen, den Widerstreit zu lösen, wird die gemeine praktische Vernunft genöthiget, zur Philosophie, bestimmt — zu

* Dieses Moment in der philosophischen Entwicklung möchte wohl zu bemerken seyn.

einer Kritik der praktischen Vernunft ihre Zuflucht zu nehmen. Diese hat die Frage zu untersuchen: ob reine Vernunft für sich allein zur Bestimmung des Willens zulange, oder nur als empirisch bedingte ein Bestimmungsgrund desselben seyn könne? Um dieses zu leisten, dürfen wir nicht blos, wie sonst geschehen ist, von der gemeinen sittlichen Beurtheilung zur philosophischen übergehen, sondern müssen von der populären Philosophie zu einer vollkommen reinen (Metaphysik) fortschreiten, das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen. Erst dadurch, durch Absonderung alles Empirischen, durch Betrachtung des Begriffes eines vernünftigen Wesens überhaupt gelangen wir zum reinen Gesetze der Vernunft. Diese Aufgabe wird vermittelst folgender Begriffs-Bestimmungen, Unterscheidungen und Entwicklungen gelöst.

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen; nur ein vernünftiges * Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. h. nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen. Bestimmt die Vernunft den Willen des Wesens unausbleiblich (wie bei rein vernünftigen Wesen); so sind die Handlungen, die als objectiv nothwendig erkannt werden, auch subjectiv nothwendig, d. h. der Wille ist das Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft als gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft den Willen für sich nicht hinlänglich, ist der Wille noch subjectiven Bedingungen unterworfen, die von der eigenthümlich subjectiven Beschaffenheit der Natur des Wesens abhängen und mit den objectiven Gesetzen der reinen Vernunft nicht immer übereinstimmen, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß (wie bei dem Menschen); so sind die Handlungen, die als objectiv nothwendig erkannt werden, subjectiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens ist Nöthigung. Die Vorstellung eines objectiven Prinzipes, sofern es für den Willen nöthigend ist, heißt ein Gebot und die Formel des Gebotes — Imperativ, Sollen (wornach sich für den Menschen das Sitten-Gesetz in der Formel des Imperativs, des

* Das Wort: vernünftig ist hier offenbar in einem weiteren Sinn genommen, als später.

Sollens ausdrückt), womit auch der Begriff der Verbindlichkeit gesetzt ist. Kant unterscheidet nun aber zwischen hypothetischem * und kategorischem Imperativ. Jener gebietet eine Handlung in Beziehung auf einen Zweck; dabei weiß ich aber nicht zum voraus, was er enthalten werde, bis mir die Bedingung ** gegeben ist; z. B. was ich thun soll, um glücklich zu seyn, weiß ich nicht, bis mir der Begriff der Glückseligkeit gegeben ist, meine Handlung und ihre Beschaffenheit hängt von diesem Begriffe ab. Der kategorische Imperativ dagegen stellt die Handlung an und für sich ohne Beziehung auf einen Zweck, ohne irgend eine außerhalb der Handlung liegende Beschränkung als nothwendig dar; es bleibt also bei ihm Nichts übrig, als die Gesetzmäßigkeit, die Allgemeinheit des Gesetzes überhaupt. Die Formel, worin er sich ausdrückt, ist also die: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde. Weil dann die Natur nichts anderes ist, als das Daseyn der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so ergiebt sich die zweite Formel: Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.

Somit wäre gezeigt, wie der kategorische Imperativ sich ausdrückt, wenn es einen solchen giebt. Aber nun die Frage: giebt es wirklich einen solchen Imperativ, ein praktisches Gesetz, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet? und ist die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht?

Aus der Vernunft allein kann eine Regel entspringen, die Nothwendigkeit enthält, und die Regel ist nur dann objectiv und allgemein gültig, wenn sie ohne zufällige subjective Bedingungen gilt, die ein vernünftiges Wesen von dem anderen unterscheidet. Man lasse sich daher ja nicht in den Sinn kommen, die Realität eines solchen Prinzipes aus der besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen, vielmehr muß es für alle vernünftige Wesen gelten (die überall nur ein Imperativ treffen

* Die Unterscheidung des hypothetischen in den problematischen und den assertorischen kann hier wohl übergangen werden.

** Wenn ich den Zweck erreichen will, soll ich so handeln, daher die Bezeichnung: hypothetisch.

kann) und allein darum auch für den menschlichen Willen ein Gesetz seyn, weil es für alle vernünftige Wesen ein Gesetz ist. Die Frage ist also: Ist es für alle vernünftige Wesen Gesetz, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurtheilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen? nach einem kategorischen Imperativ zu handeln, der die Handlung an sich, abgesehen von allem Zwecke, gebietet? Ist es ein solches, so muß es schon mit dem Begriff von dem Willen eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden seyn. Es wäre also der Wille des vernünftigen Wesens als solcher zu betrachten: Der Wille des vernünftigen Wesens wird als Vermögen gedacht, gemäß der Vorstellung gewisser Gesetze sich selbst zum Handeln zu bestimmen, und hat seinen Zweck und seinen Beweggrund. Der Zweck liegt entweder in dem Willen des vernünftigen Wesens als eines solchen (objectiver Zweck), oder in einer besonderen Beschaffenheit von dem Begehrungs-Vermögen des vernünftigen Subjectes (subjectiver Zweck). In jenem Fall ist die Handlung an sich Zweck, im anderen nur Mittel, um den außerhalb des Willens liegenden Zweck zu erreichen. Ebenso ist der Beweggrund entweder im vernünftigen Willen selbst (objectiver) oder in dem besonders gearteten Begehrungs-Vermögen des Subjectes (subjectiver). Ist nun die Handlung nicht Zweck an sich, sondern nur Mittel, so kommen wir auf materiale Zwecke und blos hypothetische Imperative. Gesetzt aber, es gebe Etwas, dessen Daseyn an sich selbst einen absoluten Werth hat, das als Zweck an sich selbst der Grund bestimmter Gesetze seyn könnte, so würde nur in ihm der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs liegen. So Etwas aber giebt es; die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. So stellt sich der Mensch nothwendig sein eigenes Daseyn vor; so stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Daseyn vor, und zwar vermöge desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt; und so kommen wir zu einem objectiven Prinzip, zu einem kategorischen Imperativ, woraus als dem obersten praktischen Grund alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Seine Formel ist: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person jedes Anderen jederzeit

zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel gebrauchest. Verbinden wir damit die obigen Formeln, in welchen die Form der Allgemeinheit ausgedrückt ist; so gewinnen wir den Satz, daß der Wille des vernünftigen Wesens als ein allgemein gesetzgebender Wille zu betrachten ist. Der Wille wird also nicht als lediglich und geradezu, sondern als so dem Gesetze unterworfen gedacht, daß er selbst gesetzgebend ist. Dieß ist die Autonomie des (vernünftigen) Willens. Ihr Gegensatz ist die Heteronomie, welche jederzeit herauskommt, wenn der Wille irgendwo anders als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, wenn er in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll und also über sich selbst hinausgeht; denn in diesem Falle ist es nicht der Wille, der sich selbst sein Gesetz giebt, sondern das Object giebt durch sein Verhältniß zum Willen diesem das Gesetz. Sofern nun der Mensch (als vernünftiges Wesen) Zweck an sich ist und keinem anderen Gesetze gehorcht, als er sich selbst giebt, hat er eine Würde, und so ist die Autonomie der Grund von der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur. Alle Sittlichkeit besteht darin, daß der Mensch sich selbst sein Gesetz giebt und keinem anderen Gesetze gehorcht. Dieses ist möglich durch die **Freiheit.** Da aber der Mensch nicht reine Vernunft ist, sondern auch der Sinnenwelt angehört, so drückt sich das Sittengesetz, das Gesetz der Freiheit als kategorischer Imperativ aus.*

Wenn wir sonach das reine, vernünftige Sittengesetz in der für den Menschen gültigen Formel gefunden haben, so ist die nächste Frage: wie der Wille des Menschen bewogen werde, diesem Gesetze gemäß wirklich zu handeln? die Frage nach dem moralischen Beweggrund, nach der moralischen Triebfeder.

* Nun läßt sich der Gegenstand auch umgekehrt so darstellen: Der Mensch als vernünftiges Wesen ist frei, d. h. wenn alles Andere gegebenen Gesetzen gehorcht, so bestimmt er sich nach einem Gesetze, das er sich selbst giebt (er ist gehorchend und gesetzgebend), und dieß ist das reine Sittengesetz; insofern ist er Zweck an sich und hat eine Würde. Da aber diesem Gesetze der Freiheit die Sinnlichkeit entgegensteht, so kündiget es sich unter der Formel des Sollens, als Gebot, als nöthigend, verbindend an, und hieraus ergiebt sich der Begriff der Pflicht, als objectiver Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit.

Der objective Beweggrund ist die Vorstellung des Sittengesetzes, sofern der sittliche Werth der Handlung davon abhängt, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme; so ist es auch bei dem vollkommen sittlichen (heiligen) Willen. Aber nicht so ist es bei dem Menschen, in welchem die Sinnlichkeit dem Vernunftgesetze entgegenwirkt. Wie ein Gesetz für sich unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens seyn könne, das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem. Indessen muß auch bei dem Menschen die Vorstellung des Gesetzes immer der Grund der Willensbestimmung seyn und bleiben, das moralische Gesetz kann nie entbehrt werden. Es wäre also nachzuweisen, ob und wie die Vorstellung des Sittengesetzes mittelbar auf den menschlichen Willen wirke und denselben bewege? Da es ein allgemeiner psychologischer Grundsatz ist, daß eine Vorstellung nur vermittelst des Gefühles auf das Wollen wirkt, so wird zu zeigen seyn, daß die Vorstellung des Sittengesetzes ein Gefühl bewirkt und vermittelst dieses Gefühles subjective Triebfeder des menschlichen Wollens und Handelns wird. Dieß kann aber so gezeigt werden: das moralische Gesetz weist alle sinnlichen Antriebe ab, thut allen Neigungen Abbruch, demüthiget den Eigendünkel und erregt insofern ein Gefühl der Unlust, das Schmerz genannt werden kann. Aber der Schmerz und die Demüthigung auf der sinnlichen Seite ist zugleich eine Erhebung der moralischen, d. i. der praktischen Schätzung des Gesetzes selbst; sofern das Gesetz, das doch etwas an sich Positives ist, die Eigenliebe schwächt, ist es ein Gegenstand der Achtung, und sofern es den Eigendünkel gar niederschlägt, Gegenstand der höchsten Achtung und so der Grund auch eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist; und so ist Achtung vor dem moralischen Gesetz die ungezweifelte moralische Triebfeder. Nur vermittelst dieses Gefühles bekommt die Vorstellung des Gesetzes Einfluß auf den Willen des Menschen als eines sinnlich vernünftigen Wesens; es ist durch die Vorstellung des Gesetzes (die also als vorhanden vorausgesetzt wird), durch einen intellectuellen Grund, praktisch gewirkt, nicht von einem Gegenstand der Sinne, darum auch nicht pathologisch, sofern man nämlich unter einem pathologischen ein solches versteht, das durch einen Gegenstand der Sinne gewirkt ist. Auf der anderen

Seite ist aber doch alles Gefühl, wenn es auch von einer sinnlichen Bedingung frei ist, pathologisch, sinnlich, eine Wirkung auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens, denn einem rein vernünftigen Wesen schreiben wir eigentlich kein Gefühl zu. Ganz deutlich und gewiß wird dieß in Betreff jenes Gefühles der Achtung, wenn wir es analysiren. Dasselbe ist nämlich kein Gefühl der Lust, aber auch kein Gefühl der Unlust, d. h. keines von beiden rein, es kann weder zum Vergnügen noch zum Schmerz gerechnet werden, sondern ist zusammengesetzt aus einem Gefühle der Unlust, des Schmerzens und einem Gefühl der Lust, des Wohlgefallens. Es kann daher nur bei sinnlichen, endlichen Wesen statt finden, indem es Sinnlichkeit des Wesens und eine solche Beschaffenheit desselben, wornach seine Willkür mit dem objectiven Gesetze der praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt, also auch ein Bedürfniß voraussetzt, irgendwodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden, weil ein Hinderniß der Wirksamkeit jenes Gesetzes entgegensteht. Andererseits ist es aber bei endlichen Wesen nur insofern möglich, als diese Personen sind, auf der einen Seite zwar der Sinnenwelt angehörig, auf der anderen aber auch frei und unabhängig von dem Mechanismus der ganzen Natur; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen in Bezug auf die höchste Bestimmung nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß. Diese Achtung vor dem Sittengesetz tragen wir dann auf Andere, wie auf uns selbst über, wenn und sofern ihre und unsere Gesinnung und Handlungsweise jenem Gesetze angemessen ist. Ueber die Frage, ob mit dieser Achtung noch eine andere Triebfeder verbunden werden dürfe? äußert sich Kant so: Man muß zum Behuf des moralischen Gesetzes und um ihm Einfluß auf den Willen zu verschaffen, keine anderweitige Triebfeder, dabei die des moralischen Gesetzes entbehrt werden könnte, suchen, weil das lauter Gleißnerei ohne Bestand wirken würde; und es ist sogar bedenklich, auch nur neben dem moralischen Gesetze noch einige andere Triebfedern mitwirken zu lassen. In einer anderen Stelle: Es kann rathsam seyn, die Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener obersten und für sich schon allein hinlänglich bestimmenden

Bewegursache zu verbinden, aber nur, um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentlich bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Theile nach zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist.

Soviel vom sittlichen Beweggrund.

Der Wille und das Handeln haben aber auch ihren Zweck, und dieß führt auf die Lehre vom höchsten Gut. Dieser Ausdruck enthält schon eine Zweideutigkeit; das höchste ist entweder das oberste (supremum) oder das vollendete (consummatum); das erstere ist die Bedingung, die selbst unbedingt, d. h. keiner anderen untergeordnet ist, das andere ist das Ganze, das kein Theil eines noch größeren Ganzen derselben Art ist (perfectissimum). Das oberste Gut ist die Tugend, d. h. die gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung für das Gesetz, das an sich Gute und somit auch die oberste Bedingung alles dessen, was nur wünschenswerth scheinen mag, insbesondere also auch der Glückseligkeit, deren, obgleich sie nicht der Beweggrund des sittlichen Lebens seyn darf, uns doch die Tugend würdig macht. Aber darum ist Tugend allein und mit ihr die Würdigkeit, glücklich zu seyn, noch lange nicht das vollständige (vollendete) Gut. Um dieses zu vollenden, muß derjenige, der sich der Glückseligkeit nicht unwürdig gemacht hat, auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden. Also Glückseligkeit, d. h. ein Zustand des vernünftigen Wesens in der Welt, dem im Ganzen seines Daseyns Alles nach Wunsch und Willen geht, Befriedigung aller unserer Neigungen extensive, intensive und protensive gehört auch zum höchsten Gute. Glücklich zu seyn, ist ja nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens; denn es ist bedürftig und dieses Bedürfniß betrifft die Materie seines Begehrungs-Vermögens, d. i. Etwas, was sich auf ein subjectiv zu Grund liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht. Tugend macht aber der Glückseligkeit würdig, und nun der Glückseligkeit bedürftig und würdig zu seyn, und doch derselben nicht theilhaftig zu werden, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, nicht zusammenbestehen. Selbst die von aller Privatabsicht freie Vernunft, wenn sie, ohne dabei ein eigenes Interesse in Betracht zu ziehen, sich in die Stelle eines Wesens

setzte, welches alle Glückseligkeit Anderen auszutheilen hätte, kann nicht anders urtheilen, denn in der praktischen Idee sind beide Stücke wesentlich verbunden. Hiezu kommt noch dieses: Unser ganzer Lebenswandel *soll* sittlichen Maximen untergeordnet werden, dieses kann aber nicht geschehen, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft und dieß ist eben die Hoffnung einer unserer Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit in diesem oder einem anderen Leben. Ohne diese Hoffnung sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck erfüllen, den die Vernunft einem jeden vernünftigen Wesen a priori bestimmt. In dem Begriffe des höchsten Gutes sind also Tugend und Glückseligkeit nothwendig verbundene Bestimmungen. Es fragt sich nun weiter, *wie* sie verbunden sind? Die Verbindung ist möglicherweise die *analytische*, in dem Sinne, daß die Bestrebung, tugendhaft zu seyn und die vernünftige Bewerbung um Glückseligkeit nicht zwei verschiedene, sondern ganz identische Handlungen wären. Diese Verbindung findet aber wirklich nicht statt, denn Glückseligkeit und Sittlichkeit sind zwei specifisch ganz verschiedene Elemente des höchsten Gutes. Die Verbindung muß demnach eine synthetische seyn, d. h. so, daß entweder die Begierde nach Glückseligkeit die wirkende Ursache der Tugend oder die Tugend wirkende Ursache der Glückseligkeit ist. Ersteres ist schlechterdings unmöglich, weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern nach der Kenntniß der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, dieselben zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine nothwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze erwartet werden kann. Freilich läßt sich in einer moralischen Welt, die allen moralischen Gesetzen gemäß ist, wie sie es nach der Freiheit der vernünftigen Wesen seyn kann und nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit seyn soll, ein solches System der mit Moralität verbundenen proportionirten Glückseligkeit auch als nothwendig denken, weil die

durch sittliche Gesetze theils bewegte, theils beschränkte Freiheit selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit würde; allein dieses System der sich selbst lohnenden Sittlichkeit ist eine Idee, deren Realisirung auf der Bedingung beruht, daß Jedermann thue, was er soll. Die Erfüllung dieser Bedingung ist aber weder von der Caussalität der Natur, noch aus den Handlungen der vernünftigen Wesen selbst zu erwarten. Also wäre das höchste Gut unmöglich? und in Folge davon auch das Sittengesetz, mit welchem jener Begriff des höchsten Gutes unzertrennlich zusammenhängt, falsch? Wie ist diese Antinomie der praktischen Vernunft zu lösen? Der Satz, daß Tugend nothwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist nicht schlechterdings, sondern nur bedingter Weise falsch, wenn ich nämlich annehme, das Daseyn in der Sinnenwelt sey für ein vernünftiges Wesen die einzige Art der Existenz. Da ich aber nicht allein befugt bin, sondern sogar in dem moralischen Gesetz einen Grund habe, mich auch als Glied einer intelligibeln Welt zu denken, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit einen wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (und zwar nothwendigen) Zusammenhang mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe. Eine solche Verbindung wird um so glaublicher, weil die Tugend an und für sich schon auf natürliche und nothwendige Weise wenigstens ein Analogon von Glückseligkeit, Selbstzufriedenheit, innere Beruhigung, ein negatives Wohlgefallen an dem Zustande erzeugt. *

* Kant sagt: So hält den rechtschaffenen Mann im größten Unglück des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur über die Pflicht hätte wegsetzen können, noch das Bewußtseyn aufrecht, daß er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, daß er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe. Dieser Trost ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Theil derselben; denn Niemand wird sich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in solchen Umständen wünschen. Aber er lebt und kann es nicht erdulden, in seinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu seyn. Diese innere Beruhigung ist also blos negativ, Abhaltung der Gefahr, im persönlichen Werth zu sinken, nachdem der Werth des Zustandes von ihm gänzlich aufgegeben wurde. — Ein anderer Gedanke liegt darin, daß der Mensch durch Befolgung des Sittengesetzes von den Neigungen frei wird, die, je mehr begünstiget, desto mehr wachsen und eine immer noch größere Leerheit zurücklassen. — Vrgl. die Lehre des Carteſius Bd. II. S. 191.

Die Wirklichkeit jener Verbindung aber kann nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, vermittelst eines intelligibeln Urhebers der Natur erkannt werden.

Was das Verhältniß des höchsten Gutes zum moralischen Willen anbelangt, so ist, da das moralische Gesetz der alleinige Bestimmungsgrund des Willens ist und von aller Materie, von allem Objecte des Willens abstrahirt, auch das höchste Gut, ob es gleich der ganze Gegenstand eines reinen Willens ist, doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten. Vielmehr ist das moralische Gesetz selbst als der Grund anzusehen, warum wir uns die Beförderung des höchsten Gutes zum Object machen. Aber ist einmal das moralische Gesetz in dem Begriffe des höchsten Gutes als oberste Bedingung schon mit eingeschlossen, so versteht sich von selbst, daß das höchste Gut nicht blos Object, sondern zugleich auch Bestimmungsgrund des reinen Willens sey.

Dieß wären die Grundbegriffe und Grundsätze der Kant'schen Tugendlehre; neben derselben hat Kant eine Rechtslehre, und wir müssen nun, um die praktische Philosophie Kants zu verstehen, auch noch anführen, wie er das Verhältniß zwischen Tugend- und Rechts-Lehre bestimmt.

Die Gesetze der Freiheit nennt Kant zum Unterschied von Natur-Gesetzen moralische und theilt sie in juridische und ethische ein. Den Unterschied bestimmt er so:

Die juridischen Gesetze gehen blos auf äußere Handlungen und die Gesetzmäßigkeit derselben, die ethischen dagegen fordern, daß sie, die Gesetze, selbst auch Bestimmungsgründe der Handlungen seyn sollen.

Um diese Unterscheidung zu begründen, macht er darauf aufmerksam, daß zu jeder Gesetzgebung zwei Stücke gehören, 1) ein Gesetz, welches die Handlung zur Pflicht macht, und 2) eine Triebfeder, welche mit der Vorstellung des Gesetzes den Bestimmungsgrund zur Handlung verknüpft. Diejenige Gesetzgebung also, welche blos die Handlungen zur Pflicht macht, ohne das Bewußtseyn des Gesetzes zugleich als Triebfeder zu fordern, wäre die juridische; diejenige Gesetzgebung dagegen, welche nicht nur die Handlung zur Pflicht, sondern auch die Pflicht zur Triebfeder macht, wäre die ethische.

Diesemnach würden sich, wie Kant selbst sagt, Rechtslehre

und Tugendlehre nicht sowohl dadurch unterscheiden, daß sie verschiedene Pflichten aufstellen, sondern dadurch, daß sie mit demselben Gesetz verschiedene Triebfedern verbinden. Mit andern Worten: In der Rechtslehre würden dieselben Handlungen gefordert, wie in der Tugendlehre; nur forderte die Tugendlehre, daß die Handlungen aus dem Grunde geschehen, weil sie durch das Gesetz geboten sind, aus Achtung vor dem Gesetz; die Rechtslehre ließe auch eine andere, als die rein sittliche Triebfeder zu.

Damit hängt dann die andere Unterscheidung zusammen, nämlich, daß die juridische Gesetzgebung blos eine äußere seyn könne, weil die sittliche Triebfeder zu haben und darnach zu handeln nie befohlen werden kann, die ethische Gesetzgebung dagegen eine innere sey, weil sie nicht blos fordert, daß gewisse Handlungen geschehen, sondern auch, daß sie mit der sittlich guten Gesinnung geschehen, was nur innerlich, aber nie äußerlich geboten oder gefordert werden kann. Mit diesen an sich schon unrichtigen Bestimmungen steht dann in offenbarem Widerspruch nicht nur die Behauptung von Kant, daß die Ethik freilich auch ihre besonderen Pflichten habe, d. h. solche, die in der juridischen Gesetzgebung gar nicht vorkommen, wie z. B. die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, sondern auch die Art und Weise, wie Kant den obersten Grundsatz der Rechtslehre bestimmt; denn unter diesen lassen sich bei weitem nicht alle Handlungen der Menschen subsumiren. Jenen obersten Grundsatz bestimmt er nämlich dahin: Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetz zusammenbestehen kann. Aus diesem Grundbegriffe leitet sodann Kant auf eine sehr einfache Weise die weitere Bestimmung ab, daß das Recht erzwingbar sey.

Fassen wir nun die Schlußgedanken dieser Kritik der praktischen Vernunft ins Auge und suchen wir dieselben nach ihrer wissenschaftlichen Bedeutung für das System der Philosophie zu beurtheilen:

Die praktische Vernunft setzt ein absolut nothwendiges Gesetz und einen schlechterdings nothwendigen Endzweck; das Gesetz ist das Sitten-Gesetz, das Gesetz der Freiheit, des autonomischen Willens, der autonomischen Vernunft. Der Endzweck ist Tugend, vollkommene Angemessenheit des menschlichen Wollens

und Handelns zu jenem Sittengesetz in Verbindung mit einer ihr entsprechenden, proportionirten Glückseligkeit. Wie nun die Tugend das alleinige Werk der Freiheit des Ich ist und insofern der intelligibeln Welt angehört, so fällt dagegen das andere Element des ethischen Endzweckes, des höchsten Gutes, in die Erscheinungswelt und gehört dieser an. Es handelt sich also um einen Zusammenhang zwischen der intelligibeln und der Erscheinungs-Welt, um ein Band, welches diese zwei Welten verknüpft und einiget. Die Freiheit soll den durch das Sittengesetz aufgegebenen Endzweck in der Sinnenwelt verwirklichen, also die intelligible Welt auf die Sinnenwelt wirken, ihre Ereignisse und Zustände bestimmen. Dieses ist aber nur möglich, wenn die Gesetzmäßigkeit der Natur so geordnet ist, daß in ihr der sittliche Endzweck der Freiheit erreicht werden kann. Die Natur muß also auch so gedacht, d. h. ein Begriff gesucht und gefunden werden, wodurch die Einheit der sinnlichen und der übersinnlichen Welt dargestellt wird. Die Aufgabe, diesen Begriff zu suchen und zu finden, hat

die Kritik der Urtheilskraft

zu lösen, denn diese macht in der Ordnung unserer Erkenntnißvermögen das Mittelglied zwischen dem erkennenden Verstande, dem die Naturbegriffe angehören, und der praktischen Vernunft, deren Gebiet der Freiheitsbegriff ist, aus.

Die Urtheilskraft ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Hier sind aber sogleich zwei Fälle zu unterscheiden: entweder ist das Allgemeine gegeben und die Urtheilskraft hat unter das gegebene Allgemeine das Besondere nur zu subsumiren, in diesem Fall ist die Urtheilskraft bestimmend; oder ist das Besondere gegeben und die Urtheilskraft soll dazu das Allgemeine finden, in diesem Falle ist sie reflectirend. Die bestimmende Urtheilskraft ist schon in der Kritik der reinen Vernunft betrachtet worden; es wurde dort gezeigt, wie der Verstand transcendentale Gesetze gebe und die Urtheilskraft die Erscheinungen darnach bestimme, darunter subsumire. Freilich sind dieß nur die allgemeinsten Gesetze, wodurch Nichts weiter als der formale Begriff der Natur gewonnen wird. Allein es sind so mannigfaltige

Formen der Natur, gleichsam soviele Modificationen der allgemeinen transcendentalen Naturbegriffe, die durch jene Gesetze, welche der reine Verstand a priori giebt, weil dieselben nur auf die Möglichkeit der Natur (als Gegenstand der Sinne) überhaupt gehen, unbestimmt gelassen werden, daß dafür doch auch Gesetze seyn müssen, die zwar, als empirische, nach unserer Verstandeseinsicht zufällig seyn mögen, die aber doch, wenn sie Gesetze heißen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert) aus einem, wenn gleich uns unbekannten Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen, als nothwendig angesehen werden müssen. Die reflectirende Urtheilskraft, die von dem Besonderen in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat, bedarf also eines Prinzips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Prinzipien unter gleichfalls empirischen aber höheren Prinzipien, und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander begründen soll. Ein solches transcendentales Prinzip kann also die reflectirende Urtheilskraft sich nur selbst als Gesetz geben, nicht anderwärts hernehmen (weil sie sonst bestimmende Urtheilskraft seyn würde), noch der Natur vorschreiben, weil die Reflexion über die Gesetze der Natur sich nach der Natur, und diese nicht nach den Bedingungen richtet, nach welchen wir einen — in Ansehung dieser — ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten. Dieses Prinzip kann kein anderes seyn, als daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur (ob zwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnißvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müßte (denn es ist nur die reflectirende Urtheilskraft, der diese Idee zum Prinzip dient, zum Reflectiren, nicht zum Bestimmen), sondern dieses Vermögen giebt dadurch nur sich selbst und nicht der Natur ein Gesetz. Weil nun der Begriff

von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält, der Zweck, und die Uebereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die Zweckmäßigkeit der Form derselben heißt, so ist das Prinzip der Urtheilskraft in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit, d. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte. Die Zweckmäßigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff a priori, der lediglich in der reflectirenden Urtheilskraft seinen Ursprung hat. Das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ist ein transcendentales Prinzip der Urtheilskraft. Dieser transcendentale Begriff einer Zweckmäßigkeit ist weder ein Naturbegriff noch ein Freiheitsbegriff, weil er gar Nichts dem Objecte (der Natur) beilegt, sondern die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen, vorstellt, folglich ein subjectives Prinzip (Maxime) der Urtheilskraft; daher wir auch, gleich als ob es ein glücklicher unsere Absicht begünstigender Zufall wäre, erfreuet (eigentlich eines Bedürfnisses entlediget) werden, wenn wir eine solche systematische Einheit unter blos empirischen Gesetzen antreffen, ob wir gleich nothwendig annehmen mußten, es sey eine solche Einheit, ohne daß wir sie jedoch einzusehen und zu beweisen vermochten. Mit diesem Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur ist immer ein Gefühl der Lust verknüpft; denn wie die Erreichung jeder Absicht mit dem Gefühle der Lust verbunden ist, so ist insbesondere die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischer heterogener Naturgesetze unter einem sie befassenden Prinzip der Grund einer sehr merklichen Lust, oft sogar einer Bewunderung, selbst einer solchen, die nicht aufhört, ob man schon mit dem Gegenstand derselben genug bekannt ist.

Dieß das Allgemeine. Was das Besondere betrifft, so unterscheidet Kant die ästhetische Vorstellung von der Zweckmäßigkeit der Natur und die logische.

Jene findet Statt, wenn die Vorstellung des Gegenstandes

unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist, weil seine Form in der Auffassung (apprehensio) unmittelbar, d. h. vor allem Begriffe dem harmonischen Verhältniß der Sinnlichkeit und des Verstandes entspricht. Hier besteht die Zweckmäßigkeit in der unmittelbaren Beziehung oder Uebereinstimmung, in welcher der Gegenstand oder die Form desselben zu der Thätigkeit unserer subjectiven Vermögen der Einbildungskraft und des Verstandes steht.

Dagegen findet die logische Vorstellung der Zweckmäßigkeit statt, wenn an einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstand Zweckmäßigkeit aus einem objectiven Grunde vorgestellt wird, nämlich weil seine Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst übereinstimmt, nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieser Form enthält. Hier wird also die Form des Gegenstandes auf ein bestimmtes Erkenntniß derselben unter einem gegebenen Begriff bezogen; es wird die reale oder objective Zweckmäßigkeit der Natur durch Verstand und Vernunft beurtheilt. Daher die Eintheilung der Kritik der Urtheilskraft in die der ästhetischen und die der logischen. In den Zusammenhang dieser Darstellung des Systemes der Kant'schen Philosophie gehört zunächst nur der wesentliche Inhalt der letzteren.

An der realen oder objectiven Zweckmäßigkeit der Natur unterscheidet Kant wieder die formale und die materiale, und an dieser die relative und die innere. Die relative besteht darin, daß ein Ding als Mittel für ein anderes zuträglich ist. Diese Zweckmäßigkeit kann nur alsdann für einen Naturzweck angesehen werden, wenn die Existenz des Dinges, für welches das andere zuträglich ist, für sich selbst Zweck ist. Dieses ist aber durch bloße Naturbetrachtung nimmermehr auszumachen. Die relative Zweckmäßigkeit deutet also zwar hypothetisch auf Naturzwecke hin, berechtiget aber durchaus nicht zu einem absoluten teleologischen Urtheil. Ganz anders verhält es sich mit der inneren Zweckmäßigkeit. Diese findet da statt, wo ein Ding von sich selbst Ursache und Wirkung ist, wo jeder Theil so, wie er nur durch alle übrige da ist, auch als um der andern und des Ganzen willen existirend, d. i. als Werkzeug, Organ, und zwar als ein die andern Theile (folglich jeder den andern

wechselseitig) hervorbringendes Organ zu denken ist. Dasjenige Naturding, welches als Naturzweck soll betrachtet werden können, muß ein organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen seyn, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Von dieser Art sind die sogenannten organischen Wesen und diese geben also erst dem Begriff eines Naturzweckes objective Realität und sonach für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie. Denn, wenn der Begriff eines Naturzweckes einmal vorhanden ist, führt er nothwendig auf die Idee der gesammten Natur als eines Systemes nach der Regel der Zwecke; und dieser Idee muß dann aller Mechanismus der Natur untergeordnet werden, denn jene Naturzwecke lassen sich aus dem bloßen Mechanismus nicht erklären, sondern nur aus einer Causalität nach Endursachen. Dieß heißt aber nicht soviel, als: die Erzeugung der organischen Naturprodukte sey nach dem bloßen Mechanismus der Natur unmöglich und setze eine ganz andere Art von ursprünglicher Causalität, nämlich einen architektonischen Verstand voraus, denn es ist ja hier nur von Grundsätzen oder Maximen für die reflectirende Urtheilskraft die Rede; für diese ist der Begriff einer nach Zwecken handelnden Causalität nur eine Idee, die man zum Leitfaden der Reflexion braucht, der man aber keineswegs Realität zuzugestehen unternimmt, bei welcher also auch alle mechanische Erklärungsart, soweit sie möglich ist, offen bleibt. Die Befugniß, auf eine blos mechanische Erklärungsart aller Naturprodukte auszugehen, ist an sich ganz unbeschränkt; aber das Vermögen, damit allein auszulangen, ist nach der Beschaffenheit unseres Verstandes nicht allein sehr beschränkt, sondern auch deutlich begränzt.

Indessen kann man von einem organisirten Wesen noch fragen: wozu ist es da? und die Antwort ist entweder: der Zweck seiner Existenz ist in ihm selber, d. h. es ist nicht blos Zweck, sondern auch Endzweck, oder: dieser ist außer ihm in anderen Naturwesen, d. i. es existirt zweckmäßig nicht als Endzweck, sondern nothwendig zugleich als Mittel. Fragt man nun blos die Natur, so ist in ihr als Natur kein Wesen zu finden, welches auf den Vorzug Anspruch machen könnte, Endzweck der Schöpfung zu seyn. Denn jedes Naturwesen als solches, wenn es auch noch so sehr in gewisser Beziehung als Zweck gewürdiget

seyn möchte, würde doch in anderer wiederum nur den Rang eines Mittels haben; unter dem Endzweck versteht man aber einen solchen Zweck, der keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf. Ein Ding, was nothwendig, seiner objectiven Beschaffenheit wegen als Endzweck einer verständigen Ursache existiren soll, muß von der Art seyn, daß es in der Ordnung der Zwecke von keiner anderen Bedingung, als blos seiner Idee abhängig ist. Nun haben wir nur eine einzige Art Wesen in der Welt, deren Caussalität teleologisch, d. i. auf Zwecke gerichtet und doch zugleich so beschaffen ist, daß das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als nothwendig vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Noumenon betrachtet; das einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die Freiheit) und sogar das Gesetz der Caussalität, sammt dem Object derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste Gut in der Welt) von Seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können. Von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt) als einem moralischen Wesen kann nicht weiter gefragt werden: wozu (quem in finem) er existire. Sein Daseyn hat den höchsten Zweck in ihm selbst, dem er, soviel er vermag, die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen denken kann. Wenn nun Dinge der Welt, als ihrer Existenz nach abhängige Wesen, einer nach Zwecken handelnden obersten Ursache bedürfen, so ist der Mensch der Schöpfung Endzweck, denn ohne diesen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet, und nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subject der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, ein Endzweck zu seyn, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist.

So sind wir, indem wir von der Naturbetrachtung, d. h. vom Gebiete der theoretischen Philosophie ausgiengen, vermittelst der reflectirenden Urtheilskraft an das Gebiet der praktischen Philosophie herübergekommen, haben jene und diese vermittelt.

Der Verstand ist a priori gesetzgebend für die Natur als

Object der Sinne, zu einem theoretischen Erkenntniß derselben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist a priori gesetzgebend für die Freiheit und ihre eigene Caussalität, als das Uebersinnliche in dem Subjecte, zu einem unbedingt praktischen Erkenntniß. Das Gebiet des Naturbegriffs unter der einen und das des Freiheitsbegriffs unter der anderen Gesetzgebung sind gegen allen wechselseitigen Einfluß, den sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) auf einander haben könnten, durch die große Kluft, welche das Uebersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntniß der Natur; der Naturbegriff ebensowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit; und es ist insofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem anderen hinüberzuschlagen. Allein, wenn die Bestimmungsgründe der Caussalität nach dem Freiheitsbegriffe gleich nicht in der Natur gelegen sind und das Sinnliche das Uebersinnliche im Subjecte nicht bestimmen kann, so ist dieses doch umgekehrt möglich und schon in dem Begriffe einer Caussalität durch Freiheit enthalten, sofern deren Wirkung diesen ihren formalen Gesetzen gemäß in der Welt geschehen soll. Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe ist der Endzweck, der existiren soll, wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur * vorausgesetzt wird. Das, was diese a priori und ohne Rücksicht auf das Praktische voraussetzt, die Urtheilskraft, giebt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriff, der den Uebergang von der reinen theoretischen zu der reinen praktischen, von der Gesetzmäßigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer Zweckmäßigkeit der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt.

Der Verstand giebt durch die Möglichkeit seiner Gesetze a priori für die Natur einen Beweis davon, daß diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat desselben, aber läßt dieses gänzlich

* Kant setzt in Parenthese hinzu: (des Subjects als Sinnenwesens, nämlich als Mensch). Dieser Zusatz ist aber offenbar zu beschränkend; man erinnere sich der Glückseligkeit als Elementes vom höchsten Gut.

unbestimmt; die Urtheilskraft verschafft durch ihr Prinzip a priori der Beurtheilung der Natur, nach möglichen besonderen Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als außer uns) Bestimmbarkeit durch das intellectuelle Vermögen; die Vernunft aber giebt eben demselben durch ihr praktisches Gesetz a priori die Bestimmung, und so macht die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich. *

Natur-Gesetz, Natur-Zweck, sittlicher Endzweck — dieß sind die drei Fundamental-Begriffe der Kant'schen Philosophie, soweit sie bis jetzt dargestellt worden. Der Begriff des sittlichen Endzwecks steht mit dem Begriffe der Freiheit im wechselseitigen Zusammenhang; und schon insofern konnte Kant sagen, der Begriff der Freiheit mache den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systemes der reinen Vernunft aus, aber er setzte hinzu: „selbst der speculativen Vernunft, und alle andere Begriffe, welche als bloße Ideen in der speculativen Vernunft ohne Haltung blieben, schließen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität." Dieß wäre um so gewisser näher zu untersuchen und darzustellen, da auch durch die Theorie von der Urtheilskraft unsere Erkenntniß von der intelligibeln Welt und ihrem Verhältnisse und Zusammenhange mit der Sinnenwelt auf keinerlei Weise erweitert worden ist.

Der moralische Glaube.

Jene Untersuchung und Darstellung erfordert aber vor allen Dingen, daß die Kant'sche Theorie von der Freiheit bestimmter angegeben werde.

Die Freiheit (die allen moralischen Gesetzen und aller moralischen Zurechnung zu Grund gelegt werden muß) besteht nicht darin und wird nicht dadurch gerettet, daß man sagt, die

* Darauf bezieht sich das Schema: Gesammt-Vermögen des Gemüths: Erkenntniß-Vermögen, Gefühl der Lust und Unlust; Begehrungs-Vermögen. Erkenntniß-Vermögen, Verstand, Urtheilskraft, Vernunft. Prinzipien a priori. Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, Endzweck. Anwendung auf Natur, Kunst, Freiheit. S. Kritik der Urtheilskraft. Einleitung S. LIII u. folg.

Handlung sey zwar durch den vorigen Zustand bestimmt, diese Bestimmungen seyen aber nicht solche, die außer, sondern solche, die in dem Subject liegen. Denn die Bestimmungen mögen innere oder äußere seyn, wenn sie in der vergangenen Zeit liegen und die Handlung nothwendig machen; so wird ja das Subject immer durch Etwas bestimmt, was in dem Augenblick, wo es handeln soll, nicht mehr in seiner Gewalt ist, und eine solche psychologische Freiheit würde nicht besser seyn, als die Freiheit eines Bratenwenders, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet. Die Freiheit muß als Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt, der inneren (psychologischen) sowohl als der äußeren, als transcendentale Freiheit gedacht werden. Dieser Freiheit können wir uns nicht unmittelbar bewußt werden, weil der erste Begriff negativ (Unabhängigkeit von äußeren und inneren Bestimmungsgründen) ist. Ebensowenig können wir aus Erfahrung darauf schließen, denn Erfahrung giebt uns nur das Gesetz der Erscheinungen, mithin den Mechanismus der Natur zu erkennen, das gerade Widerspiel der Freiheit. Es ist das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden, was sich uns zuerst darbietet und gerade auf den Begriff der Freiheit führt, indem die Vernunft jenes Gesetz als einen durch keine sinnlichen Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt. Wir setzen also die Idee der Freiheit um des sittlichen Gesetzes willen, und betrachten dann die Freiheit als dasjenige, womit die Autonomie des Willens und eben damit das sittliche Gesetz gegeben ist. Dieß scheint nun ein geheimer Cirkel zu seyn. Es scheint, wir legen die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zu Grund, um dieses nachher aus der Freiheit wiederum zu erschließen, können also von jenem Gesetze keinen gültigen Grund angeben, wodurch es als ein erweislicher Satz aufgestellt würde. Allein schon der gemeinste Verstand macht, ob zwar dunkel, die Bemerkung, daß alle Vorstellungen der Sinne uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als wie sie uns afficiren und daß es uns dabei ganz unbekannt bleibt, was sie an sich seyn mögen, d. h. schon der gemeinste Verstand macht die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, zwischen Sinnen-

und Verstandeswelt. Ja der Mensch vermag nicht einmal von sich selbst zu behaupten, daß er sich durch die innere Empfindung kenne, wie er an sich selbst ist; denn da er sich doch nicht gleichsam selbst schafft, und den Begriff von sich nicht a priori, sondern a posteriori bekommt, so kann er nur durch den inneren Sinn und die Art, wie sein Bewußtseyn afficirt wird, Kunde von sich erhalten. Ueber diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjectes muß er noch etwas zu Grund liegendes annehmen, nämlich sein Ich, sowie es an sich selbst beschaffen seyn mag. Er muß sich also, was die Empfänglichkeit der Empfindung betrifft, zur Sinnenwelt, und was die reine Thätigkeit betrifft, zur intellectuellen Welt zählen. Und wirklich findet der Mensch in sich ein Vermögen, wodurch er sich von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, und dieß ist die Vernunft; diese ist als reine Selbstthätigkeit noch über den Verstand erhoben; denn dieser dient nur dazu, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen, die Vernunft aber zeigt eine solche reine Spontaneität, die weit über alles Sinnliche hinausgeht. Die Intelligenz muß sich also, sofern sie ein vernünftiges Wesen ist, nicht als zur Sinnenwelt, sondern als zur Verstandeswelt gehörig ansehen, und unter Gesetzen denken, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern blos in der Vernunft gegründet sind. In dieser Unabhängigkeit von Naturgesetzen, von bestimmten Ursachen der Sinnenwelt, welche die Vernunft sich jeder Zeit, als der intelligibeln Welt angehörig, zuschreiben muß, besteht die Freiheit, und der Mensch kann sich also als vernünftiges Wesen niemals anders *als unter der Idee der Freiheit* denken. Auf der andern Seite aber darf man die Handlungen des Menschen, sofern sie in der Sinnenwelt erscheinen, in keinem Falle von dem Gesetze der allgemeinen Naturnothwendigkeit, als einem in der Sinnenwelt allgemein gültigen und nothwendigen Gesetze ausnehmen, und die Aufgabe ist also die, diese Naturnothwendigkeit und die Freiheit zu vereinigen, oder zu zeigen, wie eine und eben dieselbe Handlung als nothwendig und als frei betrachtet werden könne. Diese Aufgabe löst Kant so:

Sofern das handelnde Subject als Erscheinung unter den

Bedingungen der Zeit steht, liegen die Bestimmungsgründe einer jeden Handlung derselben in demjenigen, was zur vergangenen Zeit gehört und nicht mehr in seiner Gewalt ist; hiezu gehören auch seine schon begangenen Thaten und der ihm dadurch bestimmte Charakter in seinen eigenen Augen, als eines Phänomens. Aber eben dasselbe Subject, das sich andererseits auch seiner als Dinges an sich selbst bewußt ist, betrachtet auch sein Daseyn, sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst giebt und in diesem seinem Daseyn ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung und überhaupt jede dem innern Sinne gemäß wechselnde Bestimmung seines Daseyns, selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz als Sinnenwesen ist im Bewußtseyn seiner intelligibeln Existenz nur als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Caussalität als eines Noumenons anzusehen. In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und unausbleiblich nothwendig ist, mit Recht sagen, daß er sie hätte unterlassen können; denn sie mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den es sich selbst verschafft, und nach welchem es sich, als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Caussalität jener Erscheinungen selbst zurechnet. Hiemit stimmen die Richterausſprüche des Gewissens vollkommen überein. Ein Mensch mag künsteln, soviel als er will, um ein gesetzwidriges Betragen, dessen er sich erinnert, sich als unvorsetzliches Versehen, als blose Unbehutsamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnothwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären, er mag sich sein Vergehen aus einer gewissen übeln, durch allmähliche Vernachlässigung der Achtsamkeit auf sich selbst zugezogenen Gewohnheit bis auf den Grad erklären, daß er es als eine natürliche Folge derselben ansehen kann; gleichwohl kann ihn dieß wider den Selbsttadel und den Verweis, den er sich selbst macht, nicht sichern, wenn er sich bewußt ist, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bei Sinnen d. h.

im Gebrauch seiner Freiheit war.* Darauf gründet sich auch die Reue über eine längst begangene That bei jeder Erinnerung derselben, eine schmerzliche, durch moralische Gesinnung gewirkte Empfindung, die sofern praktisch leer ist, als sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene ungeschehen zu machen, und sogar ungereimt seyn würde, aber als Schmerz doch rechtmäßig ist, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligibeln Existenz ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt und nur fragt, ob die Begebenheit mir als That angehöre; alsdann aber immer dieselbe Empfindung damit moralisch verknüpft, sie mag jetzt oder vorlängst geschehen seyn. Auf dieselbe Art beurtheilen wir auch Andere. Es giebt Fälle, wo Menschen von Kindheit auf, selbst unter einer Erziehung, die mit der ihrigen zugleich anderen ersprießlich war, dennoch so frühe Bosheit zeigen und so bis in ihre Mannesjahre zu steigen fortfahren, daß man sie für geborne Böswichter und gänzlich, was die Denkungsart betrifft, für unverbesserlich hält, gleichwohl aber sie wegen ihres Thuns und Lassens ebenso richtet, ihnen ihre Verbrechen ebenso als Schuld verweiset, ja sie (die Menschen) selbst diese Verweise so ganz gegründet finden, als ob sie, ungeachtet der ihnen beigemessenen hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüths, ebenso verantwortlich blieben, als jeder andere Mensch. Dieses würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzten, daß Alles, was aus seiner Willkür entspringt (wie ohne Zweifel jede vorsätzlich geübte Handlung) eine freie Causalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erscheinungen ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Beschaffenheit des Willens nothwendig macht, sondern vielmehr die Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze ist, welche ihn nur noch um desto verwerflicher und strafwürdiger machen.

Uebrigens können wir die Freiheit als etwas Wirkliches nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; wir sehen nur, daß wir sie voraussetzen müssen, wenn wir uns ein Wesen als vernünftig denken wollen. Noch weniger kann

* Hier ist Kant aus der Rolle des transcendentalen Idealismus gefallen.

man die Frage beantworten, wie Freiheit möglich sey? denn Freiheit ist Unabhängigkeit von Naturgesetzen; wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf und es bleibt nichts übrig, als Vertheidigung, d. h. Abtreibung der Einwürfe derjenigen, welche tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum dreist die Freiheit für unmöglich halten. Diese Vertheidigung besteht aber hauptsächlich darin, daß man zeigt, wie Freiheit und Naturnothwendigkeit in demselben Subjecte nicht blos zusammenbestehen können, sondern auch als nothwendig vereinigt gedacht werden müssen.

Dieß die Kant'sche Theorie von der Freiheit. Nun wäre noch zu berichten, wiefern sie der Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systemes der reinen, selbst der speculativen Vernunft ist.

Hierher in diesen Zusammenhang gehören nun ohne Zweifel folgende Gedanken (Kritik der reinen Vernunft S. 826 folg.):

Die Endabsicht, auf welche die Speculation der reinen Vernunft im transcendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände, die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes. In Ansehung aller dreien ist das blos speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering; denn sie bleiben für die speculative Vernunft jederzeit transcendent und haben gar keinen immanenten, d. i. für Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, sondern sind an sich betrachtet ganz müssige und dabei noch äußerst schwere Anstrengungen unserer Vernunft. Wenn sonach jene drei Cardinalsätze uns zum Wissen gar nicht nöthig sind und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden; so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Praktische angehen müssen, und es fragt sich also nun, ob reine Vernunft aus dem Gesichtspunkt ihres praktischen Interesse nicht dasjenige gewähren könne, was sie uns in Ansehung des speculativen ganz und gar abschlägt.

Dieß führt auf die Lehre von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen.

Wenn praktische Vernunft Nichts weiter annehmen und als

gegeben denken darf, als was speculative Vernunft für sich aus ihrer Einsicht ihr darreichen konnte, so führt diese das Primat; das Interesse der speculativen Vernunft ist höher, als das Interesse der praktischen. Wenn aber die praktische Vernunft für sich gewisse ursprüngliche Prinzipien hat, mit denen gewisse theoretische Sätze, die sich aber aller möglichen Einsicht der speculativen Vernunft entziehen, unzertrennlich verbunden sind; so fragt es sich: ob speculative Vernunft diese Sätze, wenn gleich für sie überschwenglich, doch aufnehmen und mit ihren Begriffen zu vereinigen suchen müsse, oder ob sie berechtiget sey, ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen, und Alles, Alles als leere Vernünftelei auszuschlagen, was seine objective Realität nicht durch augenscheinliche, in der Erfahrung aufzustellende Beispiele beglaubigen kann, wenn es noch so sehr mit dem Interesse der praktischen Vernunft verwebt und der theoretischen an sich nicht widersprechend wäre.

Kant entscheidet sich für das Erstere, unter der Bedingung, daß diese Sätze unabtrennlich zum praktischen Interesse der reinen Vernunft gehören und der theoretischen Vernunft nicht widerstreiten, und aus dem Grunde, weil es doch eine und dieselbe Vernunft sey, die nach Prinzipien a priori urtheile und es also klar sey, daß, wenn ihr Vermögen in theoretischer Absicht nicht zulange, gewisse Sätze behauptend festzusetzen, sie dieselben doch um des praktischen Interesses willen annehmen müsse.

Es fragt sich nun, ob gewisse Sätze auf der einen Seite der theoretischen Vernunft nicht widerstreiten, und auf der anderen zum praktischen Interesse unabtrennlich gehören? und welches diese seyen?

1) Daß und wie mit dem Bewußtseyn des Sittengesetzes die Idee der Freiheit nothwendig verbunden, ist früher schon nachgewiesen worden;

2) Ebenso steht die Idee der Unsterblichkeit der Seele in unzertrennlicher Verbindung mit dem praktischen Interesse der Vernunft:

Das höchste Gut in der Welt zu bewirken, ist das nothwendige Object eines durch das moralische Gesetz bestimmbaren Willens und in diesem höchsten Gut ist die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze oder die Heiligkeit die

oberste Bedingung; sie muß also ebensowohl möglich seyn, als jenes Object. Aber kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt kann sie in irgend einem Zeitpunkt seines Daseyns erreichen, und sie kann also, weil sie doch praktisch nothwendig gefordert wird, nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus angetroffen werden und dieser ist also als das reale Object unseres Willens anzunehmen. Dieser Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden persönlichen Existenz des vernünftigen Wesens möglich; mithin ist die Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele mit dem moralischen Gesetze nothwendig und unzertrennlich verbunden.

3) Auf ähnliche Weise verhält es sich mit der Existenz Gottes. Nämlich das höchste Gut schließt nicht nur Sittlichkeit in sich, sondern auch eine derselben angemessene Glückseligkeit, und auch die Realisirung dieser wird durch das moralische Gesetz gefordert; sie muß also auch möglich seyn; möglich ist sie aber nur, wenn eine oberste Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Caussalität hat, durch Verstand und Willen Ursache der Natur ist, d. h. Gott. Auch die Voraussetzung der Existenz Gottes ist also mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich verbunden.

Noch kürzer, populärer, aber zugleich auf eine von dem eben Angeführten etwas abweichende Weise erklärt sich Kant gleichfalls in der Kritik der reinen Vernunft (S. 832 folg.) so:

Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl als das praktische) vereiniget sich in folgenden drei Fragen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich thun? 3) Was darf ich hoffen?

Die erste Frage ist blos speculativ, die andere blos praktisch, die dritte praktisch und theoretisch zugleich, und zwar so daß das Praktische als Leitfaden zur Beantwortung der theoretischen und speculativen Frage führt. Was die Antworten auf die Fragen betrifft, so ist die erste schon beantwortet und zwar in Beziehung auf die drei Cardinalsätze dahin, daß uns das Wissen niemals zu Theil werden könne. In Absicht auf die andere Frage ist bewiesen, daß es wirklich rein moralische Gesetze giebt, die völlig a priori das Thun und Lassen bestimmen, so daß der Beweggrund nicht die Glückseligkeit ist, sondern nur die Würdigkeit, glücklich zu seyn. Die Antwort ist also: Thue

das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu seyn; und nun entsteht die dritte Frage: Wie, wenn ich mich nun so verhalte, daß ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sey, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch theilhaftig werden zu können? Es kommt darauf an, ob die Prinzipien der reinen Vernunft, welche das Gesetz a priori vorschreiben, auch diese Hoffnung nothwendiger Weise damit verknüpfen. Kant bejaht diese Frage aus Gründen, die schon früher S. 110 folg. angeführt worden. Allein, setzt er hinzu, die nothwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu seyn, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man blos Natur zu Grund legt, sondern nur, wenn höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zu Grund gelegt wird. Die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille mit der höchsten Seligkeit verbunden die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, nennt Kant das Ideal des höchsten Gutes und sagt demnach: Nur in diesem Ideal des höchsten ursprünglichen Guts kann die Vernunft den Grund des höchsten abgeleiteten Guts, der moralischen Welt, antreffen. Diese Welt müssen wir, weil uns die Sinne Nichts als eine Welt der Erscheinungen darstellen, als eine für uns künftige Welt annehmen; und so sind also Gott und ein künftiges Leben zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auflegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen.

Die drei Sätze, welche die Endabsicht von der ganzen Speculation der reinen Vernunft sind, sind demnach auf ein Bedürfniß in schlechterdings nothwendiger Absicht gegründet, Voraussetzungen in schlechterdings nothwendiger Absicht, also nicht blos erlaubte Hypothesen, sondern Postulate in praktischer Absicht. Zugestanden, daß das reine moralische Gesetz Jedermann als Gebot unnachläßlich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: Ich will, daß ein Gott, daß mein Daseyn auch außer der Naturverknüpfung noch ein Daseyn in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sey; ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das Einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nicht nachlassen darf, mein Urtheil unvermeidlich bestimmt.

Freilich wird meine speculative Erkenntniß dadurch nicht erweitert. Jene drei Ideen der speculativen Vernunft sind an sich noch keine Erkenntniß; doch sind es transcendentale Gedanken, in denen nichts Unmögliches ist, und durch ein apodiktisches praktisches Gesetz bekommen sie nun objective Realität, d. h. wir werden durch jenes angewiesen, daß sie Objecte haben, oder genöthiget, einzuräumen, daß es solche Objecte gebe. Hier werden sie also immanent und constitutiv, und ist die Vernunft einmal im Besitze dieses Zuwachses, so wird sie als speculative zwar nicht erweiternd, aber doch läuternd mit jenen Ideen zu Werke gehen, um einerseits den Fanatismus, andererseits den Anthropomorphismus abzuhalten. Hiezu werden reine Verstandesbegriffe erfordert; diese können nun freilich nur insofern theoretische Erkenntniß geben, als eine Anschauung untergelegt ist, und die Ideen der Vernunft können in keiner Erfahrung gegeben werden. Allein es ist ja hier auch nicht um theoretische Erkenntniß der Objecte dieser Ideen zu thun, sondern nur darum, daß sie Objecte haben. Diese haben sie, und die theoretische Vernunft hat nun Nichts weiter zu thun, als diese Objecte nach den Kategorien nur zu denken, und dieses ist auch ohne Anschauung möglich. Das Postulat der reinen praktischen Vernunft postulirt die Möglichkeit eines Gegenstandes selbst aus apodiktischen praktischen Gesetzen, also nur zum Behuf einer praktischen Vernunft. Diese Gewißheit der postulirten Möglichkeit ist nicht theoretisch, mithin auch nicht apodiktisch d. h. keine in Ansehung des Objectes erkannte Nothwendigkeit, sondern in Ansehung des Subjectes eine zu Befolgung der praktischen Gesetze nothwendige Annehmung, mithin blos nothwendige Hypothesis.

Damit haben wir nun den moralischen Glauben, ein Fürwahrhalten, welches freilich nicht sowohl objectiv, als vielmehr nur subjectiv zureicht, d. h. kein Wissen ist, sondern nur subjectiv zureichend, sofern es mit meinen sittlichen Maximen aufs innigste zusammenhängt. Ich kann also freilich nicht sagen: Ich weiß, daß ein Gott und ein künftiges Leben ist, nicht einmal, es ist moralisch gewiß, daß ein Gott ist, sondern nur, ich bin moralisch gewiß. Das einzig Bedenkliche, das sich hiebei findet, ist, daß sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. Indessen ist auch derjenige,

der in Ansehung sittlicher Gesetze ganz gleichgültig wäre, in der That doch nicht frei von allem Interesse; und da er wenigstens keine Gewißheit vorschützen kann, daß kein solches Wesen und Leben sey, so wird ein negativer Glaube, der wenigstens den Ausbruch der bösen Gesinnung mächtig zurückhalten kann.

Was insbesondere die Theologie betrifft, so hat es sich herausgestellt, daß der Begriff von Gott nicht ein zur Physik,* sondern ein zur Moral gehöriger Begriff ist. Diese Moral-Theologie hat den eigenthümlichen Vorzug vor der speculativen, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommensten vernünftigen Urhebers führt. Denn wenn wir aus dem Gesichtspunkt der sittlichen Einheit, als einem nothwendigen Weltgesetz, die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effect, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann; so muß es ein einiger oberster Wille seyn, der alle diese Gesetze in sich befaßt; er muß allgewaltig seyn, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit ihm unterworfen sey, allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Werth erkenne, allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfordert, nahe sey, ewig, damit in keiner Zeit diese Uebereinstimmung der Natur und der Freiheit mangle.

Indessen warnt Kant die Vernunft, daß sie sich nicht, nachdem sie den höchsten Punkt erreicht hat, gleich als hätte sie sich zur unmittelbaren Kenntniß neuer Gegenstände erhoben, unterwinde, nun vom Begriffe des einigen Urwesens auszugehen, und die moralischen Gesetze von ihm und seinem Willen abzuleiten; denn nur die innere praktische Nothwendigkeit der Gesetze habe zur Voraussetzung eines weisen Weltregierers geführt (die Autonomie des Willens ist also Unabhängigkeit derselben nicht nur von empirischen Bestimmungen, sondern auch von göttlicher Bestimmung und Autorität).

Will man nun den Gewinn schätzen, der aus dieser Lehre vom moralischen Glauben für die Vernunfterkenntniß und das System der reinen Vernunft gemacht ist; so ist vor Allem zu bedenken, daß Kant die Freiheit selbst zu den Postulaten der reinen praktischen Vernunft zählt, d. h. zu demjenigen, was

* Vergl. Kritik der Urtheilskraft. S. 400 Ende.

um des praktischen Interesses willen subjectiv nothwendig angenommen oder vorausgesetzt werden muß. Damit hebt er doch wohl selbst die Behauptung auf, daß der Begriff der Freiheit den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systemes der reinen Vernunft ausmache; der Schlußstein ist vielmehr das unmittelbare Bewußtseyn des Sittengesetzes (wodurch sich die Ansicht auf wesentliche Weise verändert). Freilich wird gesagt: die Ideen bekommen durch das apodiktische praktische Gesetz objective Realität, d. h. wir werden genöthiget, einzuräumen, daß es solche Objecte gebe, und speculative Vernunft könne nun diese Objecte nach den Kategorien denken (nicht erkennen). Allein dasselbe konnte auch die speculative Vernunft für sich; und was jene objective Realität betrifft, so reducirt sie sich auf den Satz, daß die Ideen nicht blos erlaubte, sondern nothwendige Hypothesen seyen; und bedenkt man nun weiter, daß, was man erkennt, nicht eine Nothwendigkeit in Ansehung des Objectes ist, sondern nur in Ansehung des Subjectes zur Befolgung der praktischen Gesetze; so kann man nicht mehr in Zweifel seyn, was man eigentlich an jener objectiven Realität habe, welche die Ideen durch das apodiktische praktische Gesetz erhalten. Was Kant von der Freiheit sagt, man müsse sie voraussetzen, wenn wir uns ein Wesen als vernünftig denken wollen, könne sie aber als etwas Wirkliches nicht einmal in uns selbst, noch weniger ihre Möglichkeit erweisen, das gilt wohl auch von den Ideen Gottes und der Unsterblichkeit, und so sind wir in der That um keinen Schritt weiter gekommen. Wie die Kritik der speculativen Vernunft sagte: Das Ideal des höchsten Wesens ist ein regulatives Prinzip der Vernunft, wornach man alle Verbindung in der Welt so ansehen soll, als ob sie aus einer allgenugsamen nothwendigen Ursache entspringe; so sagt die Kritik der praktischen Vernunft: Ihr sollt das Sittengesetz befolgen, das höchste Gut befördern in der Voraussetzung und in dem Glauben, daß eure Seele unsterblich und ein Gott ist, der mit eurer Tugend die angemessene Glückseligkeit verknüpft; ihr sollt (sittlich) handeln unter den Ideen der Freiheit, der Unsterblichkeit und Gottes. Insofern hat der Kantianer Forberg ohne Zweifel die reine, nackte Wahrheit in den Worten ausgesprochen: „die Religion, sofern sie als Pflicht gefordert werden kann, besteht blos darin,

so zu handeln, als ob es eine moralische Weltregierung und einen moralischen Weltregenten gebe; mit der Annahme, daß es eine moralische Weltordnung und eine Gottheit gebe, kann man es halten, wie man will; darüber läßt sich nichts ausmachen."

Man kann damit vergleichen die Aeußerung Kant's in seiner Schrift: die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, Ausgabe von 1793, S. 216: Religion ist (subjectiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Durch diese Definition wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffes einer Religion überhaupt vorgebeugt. Erstlich: daß in ihr, was das theoretische Erkenntniß und Bekenntniß betrifft, kein assertorisches Wissen (selbst des Daseyns Gottes nicht) gefordert, sondern nur ein der Speculation nach über die oberste Ursache der Dinge problematisches Annehmen (Hypothesis), in Ansehung des Gegenstandes aber, wohin uns unsere moralisch gebietende Vernunft zu wirken anweiset, ein dieser End-Absicht Effect verheißendes praktisches, mithin freies assertorisches Glauben vorausgesetzt wird, welches nur der Idee von Gott bedarf, ohne sich anzumaßen, ihr durch theoretische Erkenntniß die objective Realität sichern zu können. Zu dem, was jedem Menschen zur Pflicht gemacht werden kann, muß das Minimum der Erkenntniß (es ist möglich, daß ein Gott sey) subjectiv schon hinreichend seyn u. s. w.

Uebrigens möchte hier der schickliche Ort seyn, die religions-philosophischen Lehren Kant's in bestimmter Beziehung zum Christenthum zu erwähnen. *

Der Geist und Charakter derselben ist durchaus ethisch, wie nach dem Bisherigen nicht anders erwartet werden kann. Kant geht davon aus, daß dem Menschen ein böses Prinzip neben dem guten inwohne. Dieses böse Prinzip ist die Neigung oder der Hang des Menschen, die sittliche Ordnung der Triebfedern umzukehren, d. h. die Triebfeder der Selbstliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes zu machen. Dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt, zugleich auch, als natürlicher Hang, durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen; es ist angeborne

* Vrgl. die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Frankfurt und Leipzig 1793 (u. a. Ausgaben).

Schuld, weil es sich so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äußert, wahrnehmen läßt und nichts destoweniger doch aus der Freiheit entsprungen seyn muß und daher zugerechnet werden kann. Ebendeßwegen weil und sofern es aus der Freiheit entsprungen seyn muß, ist der Ursprung dieses Bösen für uns unbegreiflich, was die h. Schrift dadurch ausdrückt, daß sie es zwar im Weltanfange, doch noch nicht im Menschen, sondern in einem Geiste von ursprünglich erhabener Bestimmung voranschickt. Der Mensch wird also nur als durch Verführung ins Böse gefallen, als nicht von Grund aus verderbt vorgestellt. Die ursprüngliche Anlage ist eine Anlage zum Guten; diese muß in ihre Kraft wieder hergestellt werden können und so entsteht ein Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen.

Dieses führt Kant näher in folgenden zwei Hauptgedanken aus:

1) Das gute Prinzip hat einen Rechtsanspruch auf die Herrschaft über den Menschen.

Dasjenige, was allein eine Welt zum Gegenstand des göttlichen Rathschlusses und zum Zweck der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit. Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ist in ihm von Ewigkeit her; die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist insofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn, das Wort, durch welches alle andern Dinge sind und ohne das Nichts ist, was gemacht ist; er ist „der Abglanz seiner Herrlichkeit;“ „in ihm hat Gott die Welt geliebt“ und nur in ihm und durch Annahme seiner Gesinnungen können wir hoffen, „Kinder Gottes zu werden“ u. s. w.

Zu diesem Ideal der moralischen Vollkommenheit uns zu erheben, ist allgemeine Menschenpflicht, wozu uns auch diese Idee selbst Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber sind, weil sie vielmehr in dem Menschen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich seyn können, kann man besser sagen, daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sey, daß es die Menschheit angenommen habe. Diese Vereinigung mit uns kann als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden, wenn wir uns

jenen göttlich gesinnten Menschen, als Urbild für uns, so vorzustellen, wie er, ob zwar selbst heilig und als solcher zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, sie gleichwohl im größten Maße übernimmt, um das Weltbeste zu befördern. Und wir können uns jenes Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfang um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen und selbst für seine Feinde zu übernehmen, bereitwillig wäre.

Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes kann der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig und dadurch selig zu werden.

Diese Idee hat auch ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst; denn sie liegt in unserer moralisch-gesetzgebenden Vernunft; wir sollen ihr gemäß seyn und wir müssen es daher auch können. Es bedarf also keines Beispiels der Erfahrung, um sie für uns zum Vorbild zu machen. Wer aber, um einen Menschen für ein solches mit jener Idee übereinstimmendes Beispiel zur Nachfolge anzuerkennen, noch etwas mehr als er sieht, d. i. mehr als einen gänzlich untadelhaften, ja, soviel als man nur verlangen kann, verdienstvollen Lebenswandel, wer etwa außerdem noch Wunder, die durch ihn oder für ihn geschehen, zur Beglaubigung fordert, der bekennt zugleich hierdurch seinen moralischen Unglauben, nämlich den Mangel des Glaubens an die Tugend, den kein auf Beweise durch Wunder gegründeter Glaube (der nur historisch ist) ersetzen kann, weil nur der Glaube an die praktische Gültigkeit jener Idee, die in unserer Vernunft liegt, moralischen Werth hat.

Ebendarum muß auch eine Erfahrung möglich seyn, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben werde. Und wäre nun ein solcher wahrhaft göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre und Lebenswandel das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte, soweit als man von äußerer Erfahrung nur verlangen kann, hätte er durch alles

dieses ein unabsehlich großes moralisches Gute in der Welt durch eine Revolution im Menschengeschlecht hervorgebracht; so würden wir doch nicht Ursache haben, an ihm etwas Anderes, als einen natürlich erzeugten Menschen anzunehmen, ohne deßhalb schlechthin verneinen zu wollen, daß er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Mensch seyn könne; wiewohl die Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur der praktischen Anwendung der Idee derselben auf unsere Nachfolge nach Allem, was wir einzusehen vermögen, eher im Weg seyn würde, indem er nicht als Beispiel der Nachahmung vorgestellt werden könnte.

Indessen würde ein solcher göttlich gesinnter, aber ganz eigentlich menschlicher Lehrer doch nichts desto weniger mit Wahrheit von sich reden können, als ob in ihm (in Lehre und Wandel) das Ideal des Guten leibhaftig dargestellt würde. Denn er würde alsdann nur von der Gesinnung sprechen, die er sich selbst zur Regel seiner Handlungen macht, aber als Beispiel für Andere nur durch seine Lehren und Handlungen äußerlich vor Augen stellt. Eine solche Gesinnung mit allen um des Weltbesten willen übernommenen Leiden in dem Ideal der Menschheit gedacht, ist sodann für alle Menschen zu allen Zeiten und in allen Welten vor der obersten Gerechtigkeit vollgültig, wenn der Einzelne die seinige derselben ähnlich macht, wie er es thun soll. Freilich wird sie immer eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die unsrige ist, sofern diese in einem jener Gesinnung völlig und ohne Fehl angemessenen Lebenswandel bestehen müßte. Aber eine Zuneigung der ersteren um der letzteren willen, wenn diese mit der Gesinnung des Urbildes vereiniget wird, muß doch möglich seyn, obwohl es noch große Schwierigkeiten hat, sich dieß begreiflich zu machen.

Die erste Schwierigkeit bezieht sich auf die Heiligkeit Gottes. Das Ideal des Sohnes Gottes, welches uns zum Vorbilde aufgestellt wird, ist in den Worten ausgedrückt: Seyd heilig, wie euer Vater im Himmel heilig ist! Diese Heiligkeit ist aber, was die That betrifft, unerreichbar; sie muß also in die Gesinnung gesetzt werden; und nun entsteht die Schwierigkeit, wie die Gesinnung für die jederzeit mangelhafte That gelten könne. Diese Schwierigkeit findet ihre Auflösung darin,

daß wir denken können, der continuirliche Fortschritt vom mangelhaften Guten zum Besseren ins Unendliche werde, sofern er aus der guten Gesinnung hervorgeht, von dem Herzenskündiger in seiner reinen intellectuellen Anschauung als ein auch der That nach vollendetes Ganze beurtheilt, so daß der Mensch unerachtet seiner beständigen Mangelhaftigkeit doch überhaupt Gott wohlgefällig zu seyn erwarten könne, in welchem Zeitpunkte auch sein Daseyn abgebrochen werden möge.

Die zweite Schwierigkeit bezieht sich auf die göttliche Güte und betrifft die moralische Glückseligkeit, d. h. die Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden Gesinnung. Eine Gewißheit darüber ist freilich dem Menschen weder möglich, noch, soviel wir einsehen, moralisch zuträglich; aber die gute und lautere Gesinnung (die man einen guten, uns regierenden Geist nennen kann), deren man sich bewußt ist, führt doch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit, ob zwar nur mittelbar bei sich, und ist der Tröster (Paraclet), wenn uns unsere Fehltritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen. Denn der Mensch, der von der Epoche an, wo er die Grundsätze des Guten angenommen hat, ein genugsam langes Leben hindurch die Wirkung derselben auf einen immer zum Besseren fortschreitenden Lebenswandel wahrgenommen hat, kann doch vernünftigerweise hoffen, daß, da dergleichen Fortschritte die Kraft zu den folgenden immer noch vergrößern, er in diesem Erdenleben diese Bahn nicht mehr verlassen, sondern immer noch muthiger darauf fortrücken werde, ja, wenn nach diesem Leben noch ein anderes bevorsteht, er unter anderen Umständen nach eben demselben Prinzip fernerhin darauf fortfahren und sich dem obgleich unerreichbaren Ziele der Vollkommenheit immer noch nähern werde, weil er nach dem, was er bisher an sich wahrgenommen hat, seine Gesinnung für von Grund aus gebessert halten darf. Derjenige dagegen, der immer wieder ins Böse zurückfiel, oder gar aus dem Bösen ins Aergere verfiel, kann vernünftigerweise sich keine Hoffnung machen, daß er, wenn er noch länger hier zu leben hätte oder auch ein künftiges Leben ihm bevorstände, es besser machen werde. So dient dem Einen der Blick in eine unabsehliche, aber gewünschte und glückliche Zukunft, in eine selige Ewigkeit zur Beruhigung und Befestigung

im Guten, dem Anderen der Blick in ein ebenso unabsehliches Elend, in eine unselige Ewigkeit zur Aufweckung des richtenden Gewissens, um dem Bösen soviel möglich noch Abbruch zu thun, ohne daß es nöthig ist, auch objectiv eine Ewigkeit des Guten und des Bösen für das Schicksal des Menschen dogmatisch als Lehrsatz vorauszusetzen.

Die dritte und größte Schwierigkeit bezieht sich auf die göttliche Gerechtigkeit; nämlich der Mensch, auch derjenige, welcher die gute Gesinnung angenommen hat und in einem ihr gemäßen Lebenswandel beharrlich fortfährt, fieng doch vom Bösen an, und diese Verschuldung kann er nicht auslöschen. Denn daß er nach seiner Herzensänderung keine neuen Schulden mehr macht, kann er nicht dafür ansehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe; auch kann er in einem früher geführten guten Lebenswandel keinen Ueberschuß über das, was er jedesmal an sich zu thun schuldig ist, herausbringen, denn es ist jederzeit seine Pflicht, Alles Gute zu thun, was in seinem Vermögen steht; endlich kann diese Schuld auch nicht von einem Anderen getilgt werden, denn sie ist keine transmissible Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld, auf einen Andern übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste; und so würde, da das sittlich Böse, als ein Böses in der Gesinnung, eine Unendlichkeit von Verletzung des Gesetzes, mithin der Schuld, bei sich führt, jeder Mensch sich einer unendlichen Strafe und Verstoßung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben. Die Auflösung dieser Schwierigkeit liegt darin: der Richterspruch eines Herzenskündigers muß als ein solcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Gesinnung des Angeklagten, nicht aus den Erscheinungen derselben gezogen worden. Nun wird aber hier in dem Menschen eine solche Gesinnung vorausgesetzt, welche über das in ihm vorher mächtige böse Prinzip die Oberhand hat, und es fragt sich also: ob die moralische Folge des letzteren, die Strafe, auch auf seinen Zustand in der gebesserten Gesinnung, worin er schon Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist, gezogen werden könne? In dieser Beziehung müssen wir sehen, ob schon in dem Begriff einer moralischen Sinnesveränderung diejenigen Uebel als enthalten gedacht werden können, die der neue gutgesinnte Mensch als vor jener Veränderung verschuldete

und als solche Strafen ansehen kann, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geschieht. Und allerdings ist der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute als „das Absterben am alten Menschen," als „Kreuzigung des Fleisches" an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich blos um des Guten willen übernimmt, die aber doch eigentlich einem Andern, nämlich dem alten, als Strafe gebührten. Ob er also gleich physisch, nach seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen, ebenderselbe strafbare Mensch ist, so ist er doch in seiner neuen Gesinnung, als intelligibles Wesen, vor einem göttlichen Richter, vor welchem die Gesinnung die That vertritt, moralisch ein anderer. Diese Gesinnung in ihrer Reinheit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in sich aufgenommen hat, dieser selbst trägt für ihn und so auch für alle, die an ihn (praktisch) glauben, als Stellvertreter die Sündenschuld, thut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser genug, und macht als Sachwalter, daß sie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertiget zu erscheinen, nur daß (in dieser Vorstellungsart) jenes Leiden, was der neue Mensch, indem er dem Alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß, an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird. Hier ist endlich auch ein Ueberschuß über das Verdienst der Werke und ein Verdienst, das uns aus Gnaden zugerechnet wird; denn daß dasjenige, was uns im Erdenleben nur im bloßen Werden ist, uns so, als ob wir schon hier im vollen Besitze davon wären, zugerechnet werde, darauf haben wir wohl keinen Rechtsanspruch.

Diese Deduction der Ideen einer Rechtfertigung des zwar verschuldeten, aber doch zu einer Gott wohlgefälligen Gesinnung übergegangenen Menschen hat allerdings einen praktischen Gebrauch, jedoch keinen positiven, da ihr die Bedingung zu Grunde liegt, daß der, den sie angeht, in der erforderlichen guten Gesinnung schon wirklich sey, wohl aber einen negativen, denn man sieht daraus, daß nur unter der Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung sich für den mit Schuld belasteten Menschen vor der himmlischen Gerechtigkeit Lossprechung denken lasse,

mithin alle Expiationen, sie mögen von der büßenden oder von der feierlichen Art seyn, alle Anrufungen und Hochpreisungen (selbst die des stellvertretenden Ideals des Sohnes Gottes) den Mangel der ersteren nicht ersetzen, oder, wenn diese da ist, ihre Gültigkeit vor jenem Gericht nicht im mindesten vermehren können, denn dieses Ideal muß in unsere Gesinnung aufgenommen seyn, um für die That zu gelten.

Soviel über die Herrschaft des guten Prinzips über den Menschen und seinen Rechtsanspruch darauf; aber

2) auch das böse Prinzip will einen Rechtsanspruch auf die Herrschaft über den Menschen haben.

Dieses intelligible moralische Verhältniß wird von der heiligen Schrift in der Form einer Geschichte vorgestellt, da zwei wie Himmel und Hölle einander entgegengesetzte Prinzipien im Menschen, als Personen außer ihm vorgestellt, nicht blos ihre Macht gegen einander versuchen, sondern auch ihre Ansprüche gleichsam vor einem höchsten Richter durchs Recht geltend machen wollen.

Kant führt die Hauptmomente dieser Geschichte an: wie das böse Wesen, nachdem es durch seinen Abfall alles Eigenthums, das es im Himmel besessen haben mochte, verlustig geworden, sich nun ein anderes auf Erden erwerben wollte vermittelst einer Herrschaft über die Gemüther, wie es die Stammeltern aller Menschen von ihrem Oberherrn abtrünnig und ihm anhängig macht, und sich so zum Fürsten der Welt aufwirft und ein Reich des Bösen errichtet; wie dagegen das gute Prinzip seinen Rechtsanspruch auf die Herrschaft über den Menschen verwahrt durch die Errichtung der jüdischen Theokratie; wie in dieser auf einmal eine Person erschien, deren Weisheit wie vom Himmel herabgekommen war und die sich auch selbst durch Lehren und Beispiel zwar als wahren Menschen, aber doch als einen Gesandten solchen Ursprungs ankündigte, der in ursprünglicher Unschuld in dem Vertrag, den das übrige Menschengeschlecht durch seinen Repräsentanten, den ersten Stammvater, mit dem bösen Prinzip eingegangen, nicht mit begriffen war, und an dem der Fürst dieser Welt also keinen „Theil hatte;" wie dadurch die Herrschaft des letzteren in Gefahr gesetzt wurde, wie er daher den Gott wohlgefälligen Menschen für sich zu gewinnen versuchte und, als diese Versuchung nicht gelang, ihn

bis zum schmählichsten Tode verfolgte, ohne gegen seine Standhaftigkeit und Freimüthigkeit in Lehre und Beispiel für das Beste von lauter Unwürdigen irgend Etwas auszurichten; wie endlich der moralische Ausgang dieses Kampfes auf Seiten des Helden desselben nicht die Besiegung des bösen Prinzips, wohl aber Brechung seiner Gewalt war.

Man sieht leicht, fügt Kant bei, daß, wenn man diese lebhafte und wahrscheinlich für ihre Zeit auch einzige populäre Vorstellungsart von ihrer mystischen Hülle entkleidet, ihr Geist und Vernunftsinn für alle Welt, zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich gewesen, weil sie jedem Menschen nahe genug liegen, um hierüber seine Pflicht zu erkennen. Dieser Sinn besteht aber darin, daß es schlechterdings kein Heil für die Menschen gebe, als in innigster Aufnahme ächter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung.

Uebrigens (schließt Kant) kann eine Bemühung, wie die gegenwärtige, in der Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht, nicht allein für erlaubt, sie muß vielmehr für Pflicht gehalten werden, und man kann sich dabei Desjenigen erinnern, was der weise Lehrer seinen Jüngern von Jemand sagte, der seinen besonderen Weg gieng, wobei er am Ende doch auf eben dasselbe Ziel hinaus kommen mußte: „wehret ihm nicht; denn wer nicht wider uns ist, ist für uns."

Dieß Alles bezieht sich auf den Kampf des guten Prinzips mit dem bösen im Menschen.

Um nun aber den Sieg des ersteren über das letztere herbeizuführen und zu sichern, soll der Mensch aus der moralischen Vereinzelung, gleichsam aus dem ethischen Naturzustand heraustreten, um Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden, weil das höchste sittliche Gut durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu ebendemselben Zweck, zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert, in welchem und durch dessen Einheit es allein zu Stande kommen kann.

Der Begriff eines solchen ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem Volke Gottes unter ethischen Gesetzen.

Denn soll das gemeine Wesen ein ethisches seyn, so kann nicht, wie in dem juridischen, das Volk als solches selbst für gesetzgebend angesehen, sondern nur ein solcher kann als oberster Gesetzgeber gedacht werden, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen, zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen, welcher daher auch ein Herzenskündiger seyn muß, um auch das Innerste der Gesinnungen eines Jeden zu durchschauen und, wie es in jedem gemeinen Wesen seyn muß, Jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen zu lassen. Dieß ist aber der Begriff von Gott, als einem moralischen Gesetzgeber; und sonach ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen zu denken möglich.

Diese Idee eines Volks Gottes ist sodann (unter menschlicher Veranstaltung) nicht anders, als in der Form einer Kirche auszuführen, denn die Kirche ist ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung. Die Erfordernisse und somit auch die Kennzeichen der wahren Kirche sind die Allgemeinheit, folglich numerische Einheit, wozu sie die Anlage in sich enthalten muß, daß nämlich, ob sie zwar in zufällige Meinungen getheilt und uneins, doch in Ansehung der wesentlichen Absicht auf solche Grundsätze errichtet ist, welche sie nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen; ferner Lauterkeit, d. h. Vereinigung unter keinen andern, als moralischen Triebfedern; Freiheit, sowohl was das innere Verhältniß ihrer Glieder unter einander, als auch das äußere der Kirche zur politischen Macht betrifft; endlich Unveränderlichkeit ihrer Constitution.

Diese Constitution geht allemal von irgend einem historischen (Offenbarungs-) Glauben aus, den man den Kirchenglauben nennen kann, und dieser wird am besten auf eine heilige Schrift gegründet. Zwar ist es der reine Religionsglaube, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann, weil er ein bloßer Vernunftglaube ist, der sich Jedermann zur Ueberzeugung mittheilen läßt. Allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran Schuld, daß auf jenen reinen Glauben niemals so gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu

gründen. Die Frage: wie Gott in einer Kirche verehrt seyn wolle, scheint nicht durch bloße Vernunft beantwortlich zu seyn, sondern einer statutarischen, uns nur durch Offenbarung kund werdenden Gesetzgebung, mithin eines historischen Glaubens zu bedürfen, welchen man im Gegensatz gegen den reinen Religionsglauben den Kirchenglauben nennen kann. Insofern geht in der Bearbeitung der Menschen zu einem ethischen Gemein-Wesen der Kirchenglaube natürlicherweise vor dem reinen Religionsglauben vorher und Tempel waren eher als Kirchen, Priester eher als Geistliche. Für die unveränderliche Aufbehaltung dieses Kirchenglaubens, für die allgemeine einförmige Ausbreitung desselben und für die Achtung vor der in ihm angenommenen Offenbarung kann sodann schwerlich durch Tradition, sondern nur durch Schrift gesorgt werden, die selbst wiederum als Offenbarung für Zeitgenossen und Nachkommenschaft ein Gegenstand der Hochachtung seyn muß. Glücklich! wenn ein solches den Menschen zu Händen gekommenes Buch neben seinen Statuten als Glaubenssätzen zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält, die zugleich mit jenen (als Vehikel ihrer Introduction) in die beste Harmonie gebracht werden kann.

Indessen hat der Kirchenglaube zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben, d. h. der Kirchenglaube erfordert durchgängige Deutung zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer Vernunftreligion zusammenstimmt. Denn das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessiren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote (was das Wesentliche aller Religion ausmacht) hinwirkt. Diese Auslegung mag in Ansehung des Textes oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich seyn, und doch muß sie, wenn sie nur möglich ist, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings Nichts für die Moralität in sich enthält oder diesen ihren Triebfedern wohl gar entgegenwirkt. Denn selbst das Lesen der heiligen Schriften oder die Erkundigung nach ihrem Inhalt hat zur Endabsicht, bessere Menschen zu machen; das Historische aber, was hiezu Nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will.

Diesem Schriftausleger ist noch ein anderer beigesellt, aber untergeordnet, nämlich der Schriftgelehrte; denn nicht blos die Beurkundung, sondern auch die Auslegung der h. Schrift bedarf der Gelehrsamkeit.

Sonach giebt es keine Norm des Kirchenglaubens, als die Schrift, und keinen andern Ausleger derselben, als reine Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit, von welchen der erstere allein authentisch und für alle Welt gültig, der zweite aber nur doctrinal ist, um den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes sich beständig erhaltendes System zu verwandeln.

Der allmähliche Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reichs Gottes. Denn es ist eine nothwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, welche letztere die Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist, daß diese endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen und vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht werde und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, „damit Gott sey Alles in Allem."

Kant spricht nun endlich in dem vierten Stück seiner philosophischen Religionslehre noch „vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder von Religion und Pfaffenthum;" allein ich glaube, daß in dem Angeführten seine Ansicht von Religion und Christenthum hinreichend bezeichnet ist.

In dem Bisherigen ist dasjenige geleistet worden, was wir uns vorgenommen hatten, nämlich den organischen Bau und den Geist der Kant'schen Philosophie im Ganzen zu bezeichnen.

Wir haben an ihr zwei Theile kennen gelernt, den sogenannten theoretischen und den praktischen, und sodann auch die Verbindung und den Zusammenhang beider mit einander.

Das Prinzip der theoretischen Philosophie ist das Ich, das auf der einen Seite von den sinnlichen Affectionen des Dinges an sich abhängig, auf der anderen Seite in der Verknüpfung dieser Affectionen nach den Gesetzen seines Anschauens und Denkens thätig ist und auf diese Weise Erfahrung (im höheren

Sinne), Natur=Erkenntniß zu Stande bringt, welche in dem der Urtheilskraft angehörigen Begriffe des Zweckes und der Zweckmäßigkeit ihre Ausbildung erhält und in den Ideen der Vernunft (Seele, Welt, Gott) als regulativen Prinzipien ihre Vollendung anstrebt.

Das Prinzip der praktischen Philosophie ist das freie, von dem Niedrigeren wie von einem Höheren unabhängige Ich, welches sich selbst sein Gesetz giebt, zur Verwirklichung des in diesem Gesetze begründeten sittlichen Endzwecks den Glauben an die Unsterblichkeit der sittlichen Person und an Gott und den Begriff einer dem sittlichen Endzweck untergeordneten Zweckmäßigkeit der Natur postulirt und insofern theoretische und praktische Philosophie mit einander verbindet. Der Grundbegriff der theoretischen Philosophie ist der des Naturgesetzes, welcher dem Verstand angehört; der Grundbegriff der praktischen Philosophie ist der des sittlichen Endzweckes, welcher der Vernunft angehört, und was die zwei Grundbegriffe vermittelt, ist der Begriff des Natur=Zweckes, dieser gehört der Urtheilskraft an, welche insofern das Band zwischen theoretischer und praktischer Philosophie knüpft.

Wer nun dieser Darstellung der Kant'schen Philosophie mit Aufmerksamkeit und Nachdenken gefolgt ist, der muß sich gedrungen fühlen, theils das historische Verhältniß derselben zu den unmittelbar vorangegangenen sich zu klar zu machen, theils den wissenschaftlichen Charakter derselben an und für sich zu bestimmen, um darnach etwa auch ihre weitere geschichtliche Entwicklung zu verstehen.

Was das erstere betrifft, so ist, wie schon bemerkt wurde, nicht blos auf die deutsche, sondern auch auf die englisch=schottische und die französische Philosophie Rücksicht zu nehmen, und in diesem Verhältnisse betrachtet, erscheint die Kant'sche Philosophie als ein Versuch, die in diesen verschiedenen Theorien enthaltenen Gegensätze mit einander zu vereinigen.

Von dem Rationalismus der deutschen Philosophie finden wir in dem Kant'schen Systeme die Lehre wieder, daß es Erkenntnisse a priori, unabhängig von der sinnlichen Empfindung, gebe, als die nothwendigen Bedingungen alles Wissens und aller Wissenschaft, und damit widerspricht sie dem sinnlichen Empirismus.

Diesem sinnlichen Empirismus und dem darin begründeten Naturalismus der französischen Philosophie huldiget sie aber wieder insofern, als sie behauptet, unsere ganze Erkenntniß sey auf das Gebiet der sinnlichen Empfindung beschränkt, und jedem Begriff komme nur insofern Realität zu, als er auf einen entsprechenden Gegenstand in der sinnlichen Empfindung bezogen werden könne; und insofern widerspricht sie dem Rationalismus der deutschen Philosophie.

Von dem Skepticismus oder der reinen Subjectivitätslehre der englisch-schottischen Philosophie finden wir in der Kant'schen die Lehre wieder, daß alle unsere Erkenntniß blos subjective Gültigkeit habe, die Dinge an sich nicht, nur die Erscheinungen erkennbar seyen — und darin widerspricht sie dem Dogmatismus der deutschen Philosophie.

Diesem huldiget sie aber doch wieder, theils in der Lehre, daß das Ding an sich, als Substrat der Erscheinungen, nothwendig existire, theils in dem Versuch, wenigstens vom Standpunkt der praktischen Vernunft aus den Glauben an die Realität einer übersinnlichen Welt zu begründen; damit setzt sie sich jenem Skepticismus entgegen und zugleich in Verwandtschaft mit der englisch-schottischen Moral-Philosophie, ja, man kann sagen, mit der Berufung derselben an den allgemeinen Sinn und Verstand der Menschheit.

So sollten die Gegensätze, als die besonderen Momente Eines Ganzen, mit einander vereiniget werden; die Frage: ob und wiefern es gelungen, führt auf eine Beurtheilung des wissenschaftlichen Charakters, den die Kant'sche Philosophie an und für sich hat.

Die Kant'sche Theorie von der menschlichen Erkenntniß oder überhaupt von dem menschlichen Geiste hat eine polemische, negative und eine dogmatische, positive Tendenz. * In der ersteren

* Damit wird der schaale, übrigens oft genug nachgesprochene Witz von dem σχολαστικος, der nicht eher, als bis er schwimmen gelernt habe, in's Wasser gehen wolle, widerlegt. Die Kant'sche Kritik der reinen Vernunft ist 1) eine Theorie des menschlichen Erkenntniß-Vermögens, gegründet auf Beobachtung der Processe des Anschauens und des Denkens und darum selbstständig; diese Theorie wird dann aber 2) sogleich eine Beurtheilung der damals herrschenden dogmatischen Metaphysik und nur insofern, in dieser Anwendung ist sie Kritik.

Beziehung ist ihr Losungswort: Wir wissen Nichts von einem Seyn (oder Daseyn), wodurch unsere Erkenntniß und Willens-Thätigkeit auf allgemein gültige und nothwendige Weise bestimmt würde; wir wissen überhaupt Nichts vom Daseyn und vermögen dasselbe nicht zu erkennen, wie die dogmatische Metaphysik sich rühmen will. *

Indessen (und dieß ist der Uebergang zu der positiven und dogmatischen Seite) ist doch eine Erkenntniß vorhanden, die sich auf ein Daseyn bezieht; wie soll nun diese angesehen und erklärt werden? Kant zeigt, wie die Wahrnehmung eines Aeußeren, Objectiven, als eines solchen, und sodann die ganze Erkenntniß desselben mit alleiniger Voraussetzung sinnlicher Affectionen auf subjectiven Formen des Erkenntniß-Vermögens beruhe, d. h. vermöge ursprünglicher, gesetzmäßiger Handlungsweisen des erkennenden Subjectes oder des Ich zu Stande komme. Diese Art, gegen die dogmatische Metaphysik zu polemisiren, mußte nothwendig auf ein positives Resultat, auf eine positive Ansicht führen. Nämlich was die dogmatischen Metaphysiker Wahrnehmung des Daseyns, Erkenntniß von dem Wesen, den Gesetzen, dem Zusammenhange und dem übersinnlichen Grunde des Daseyns genannt hatten, das mußte man nun (wenn wir es kurz und bündig ausdrücken wollen) ein sich selbst Erkennen oder sich selbst Anschauen des Ich in den verschiedenen gesetzmäßigen Functionen seiner Erkenntniß-Thätigkeit nennen. Das Ich ist also Subject und Object, und von einem Objecte außer dem Subjecte oder unabhängig von demselben konnte nun gar nicht mehr die Rede seyn. Diese positive Ansicht ist aber nichts anders, als der vollendete transcendentale subjective Idealismus; denn das Eigenthümliche des transcendentalen subjectiven Idealismus besteht eben darin, daß er Alles auf ein ursprüngliches Handeln des Ich bezieht, in Allem nur eine gesetzmäßige Thätigkeit des Ich sieht.

So entschieden nun in vielen Stellen der Kritik der reinen Vernunft, besonders nach der ersten Ausgabe, Kant den Satz

* J. G. Hamann (Schriften, VI, S. 47) sagt: Leibnitz intellectuirte die Erscheinungen, Locke sensificirte die Verstandesbegriffe, und die reine Vernunft assimilirt Erscheinungen und Begriffe „zu einem transcendentalen Etwas = X, wovon wir gar nichts wissen noch überhaupt wissen können, sobald es von den sinnlichen Datis abgesondert ist."

ausspricht, daß, was der dogmatische Realist eine objective Welt, eine Welt der Dinge nenne, nichts anderes sey, als eine Welt von Vorstellungen, so schwankend erklärt er sich in anderen, so gewiß hieng er noch, wenn man nicht blos einzelne Stellen, sondern gewisse Hauptsätze seiner Lehre nimmt, dem dogmatischen Realismus an. Von diesen Hauptsätzen wollen wir die wichtigsten ausheben:

1) Schon das Wort: Erscheinung, und die Behauptung, daß wir die Dinge erkennen, nicht wie sie an sich sind, sondern wie sie erscheinen, deutete auf ein transcendentales Substrat hin, auf ein Ding an sich, oder enthielt eigentlich die Voraussetzung eines Daseyns, unabhängig von der Erkenntniß des Subjectes oder des Ich. Man konnte also freilich sagen: die objective Welt, wie wir sie anschauen, ist ein Produkt der Erkenntnißthätigkeit des Ich, aber nicht mehr: die objective Welt ist ein sich selbst Anschauen des Ich, d. h. man konnte den Fundamentalsatz des transcendentalen Idealismus nicht mehr absolut aussprechen, sondern nur relativ, und es blieb immer noch etwas im Hintergrunde, was dem transcendentalen Idealismus fremd ist und gleichsam außerhalb desselben liegt, nämlich die Voraussetzung eines Daseyns, unabhängig von der Erkenntnißthätigkeit des Ich.

2) Daran wird man um so weniger zweifeln, wenn man bedenkt, daß die Kritik ausdrücklich behauptet, die Materie der Erkenntniß werde gegeben, und dieses Gegebenwerden immer und überall dem in dem Gemüthe a priori liegenden, der ursprünglichen inneren Gesetzmäßigkeit und dem darnach durch die Spontaneität des Ich Erzeugten entgegensetzt; wenn man ferner bedenkt, daß Kant ausdrücklich zugestand, die unendliche Mannigfaltigkeit der Formen der Natur lasse sich eben so wenig aus den reinen Formen der Anschauung erklären, als sich die besonderen empirischen Gesetze aus den Begriffen und Grundsätzen des reinen Verstandes ableiten lassen. Kant gab also zu, daß es Formen und Gesetze des Daseyns gebe, die von unserer Erkenntniß unabhängig sind, aber freilich in unsere Erkenntniß eingehen und von ihr aufgenommen werden können.

Wie ließen sich aber diese zwei Sätze mit der Grundbehauptung, daß wir vom Daseyn nichts wissen und nichts erkennen,

und was uns gegeben werde, ein roher Stoff sinnlicher Empfindungen sey, vereinigen? Offenbar ist die Annahme eines Daseyns an sich unabhängig von der Erkenntnißthätigkeit etwas für den transcendentalen Idealismus Problematisches und nur eine Voraussetzung oder Hypothese, um Etwas zu erklären, was er aus seinem Prinzipe des Ich nicht oder noch nicht zu erklären vermag, so daß also derjenige, der ein solches Daseyn annimmt oder voraussetzt, ebendamit gesteht, seine Ansicht sey aus seinem Prinzipe nicht vollendet oder gar nicht zu vollenden. *

Mit dem Satze, die Materie der Erkenntniß werde dem Subject gegeben, mit jener Annahme also eines von dem Ich unabhängigen Daseyns steht nun auch

3) in genauester Verbindung der Satz, daß die Philosophie nicht, wie die Mathematik, ihre Begriffe construiren könne.

Offenbar kann die Mathematik ihre Begriffe construiren, weil sie die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit hat und alle ihre Begriffe nichts anders sind, als verschiedene Beschränkungen, Modificationen dieser reinen Anschauungen, mit anderen Worten: die Mathematik hat ursprünglich a priori auch ihren allgemeinen Gegenstand, ihre allgemeine Materie, und kann diese daher auch ursprünglich und a priori modificiren; oder die ganze Mathematik nach Inhalt und Form ist ein ursprüngliches subjectives Handeln, beruht auf einem ursprünglichen subjectiven Handeln, reducirt sich auf ein solches.

Wären nun bei der Philosophie ebenso nicht blos die reinen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes, sondern auch die Materie, der Stoff der Anschauung etwas Ursprüngliches, a priori Vorhandenes, warum sollte sie nicht ebensowohl construiren können? Allein der Stoff, die Materie soll hier nicht etwas Ursprüngliches, sondern a posteriori Gegebenes seyn, und es kann also die Philosophie nicht construiren; sie muß warten, bis ihr der Stoff gegeben wird, und durch diesen gegebenen Stoff werden ihre Begriffe von den Dingen wenigstens dem Inhalte nach bestimmt, daher sie dieselben wohl analysiren, aber nie

* Man vergl. die Beilage zu Jakobi's Schrift über Idealismus, nach der Ausgabe seiner sämmtlichen Werke. Zweiter Band. Seite 291 ff. Philosophisches Journal von Fichte und Niethammer. Band V. Heft 4. Jahrg. 1797. Zweite Einleitung in die Wissenschafts-Lehre, S. 343.

durch eine ursprüngliche Synthesis oder durch eine Synthesis a priori zu Stande bringen kann, wie die Mathematik.' (Man vergl. die 2te Abhandlung in dem kritischen Journal der Philosophie, herausgegeben von Schelling und Hegel, in dem dritten Stück des ersten Bandes: Ueber die Construction in der Philosophie. Dort heißt es unter Anderem: Alles a priori Mannigfaltige ist schon zur Mathematik gezogen; für die Philosophie bleibt also nichts, als der reine Verstand einerseits und das empirische Mannigfaltige andererseits, welches aber als Empirisches von ihr ausgeschlossen ist. Sie geht also mit völlig leerer Hand, nämlich mit leerem Verstand aus.)

Jener Widerstreit zwischen dem dogmatischen Realismus und dem transcendentalen Idealismus ist endlich

4) besonders auffallend in der Lehre von der Vernunft und ihren Ideen. Kant konnte diese Ideen, wenn er der Ansicht des transcendentalen Idealismus, wie sie oben bestimmt worden, getreu bleiben wollte, für nichts anderes ansehen, als für regulative Prinzipien, d. h. für Prinzipien, wodurch die Erkenntnißthätigkeit des Ich eine bestimmte Richtung, eine Richtung auf ein bestimmtes Ziel bekommen, das Handeln des erkennenden Ich geleitet werden sollte; einen constitutiven Gebrauch konnten sie nie bekommen. Statt diese Ansicht festzuhalten, versuchte er auf praktischem Wege einen solchen constitutiven Gebrauch oder eine solche constitutive Bedeutung den Ideen wiederzugeben und vom praktischen Standpunkte aus den dogmatischen Realismus aufzubauen, den er vom theoretischen Standpunkte aus vernichtet hatte. Indessen hat es freilich mit diesem constitutiven Gebrauche eben so wenig rechten Ernst, als mit jener Voraussetzung des Daseyns oder der Dinge an sich, denn, consequent betrachtet, können die Ideen auch für die praktische Vernunft nur regulative Prinzipien seyn, d. h. auch vom praktischen Standpunkte aus betrachtet sind sie nichts anderes, als Prinzipien, wodurch das Handeln des praktischen Ich geleitet werden soll.

Doch war es gerade diese Lehre vom moralischen Glauben an Freiheit, Unsterblichkeit und Gott, was viele, welche die Kant'sche Lehre von der Erkenntniß nicht billigen konnten, mit dem Systeme wieder aussöhnte; der Geist der damaligen Zeit war überhaupt überwiegend praktisch, und gerne ließ man sich

auf diese Weise die wichtigsten Wahrheiten, die theuersten Ueberzeugungen wiedergeben.

Betrachtet man die Art und Weise, wie Kant das moralische Gesetz findet, so hat er ohne Zweifel Recht, wenn er die reine Vernunft als die Quelle des Sittengesetzes bezeichnet, wenn er hieraus und nicht aus irgend einer anderen Richtung und Beziehung der menschlichen Natur das Gesetz unseres Handelns schöpft. Allein er thut dieß auf eine eigenthümliche Weise, die näher beleuchtet werden muß.

Der Haupt- und Grund-Begriff ist hier die Autonomie der praktischen Vernunft; diese besteht aber darin, daß die freie Vernunft als solche sich selbst das Gesetz giebt, unabhängig nicht nur von allen sinnlichen Bestimmungen und Objecten, sondern auch von dem göttlichen Willen. Daß Kant auch die letztere Bestimmung in den Begriff von Autonomie der Vernunft und des Willens aufnimmt, ist unläugbar. Denn nach ihm besteht die Heteronomie auch darin, daß man das Daseyn Gottes als den Grund aller Verbindlichkeit überhaupt setzt, daß das Prinzip der Moral theologisch ist.

So gerne man nun die Unabhängigkeit der praktischen Vernunft und ihrer Gesetzgebung von sinnlichen Bestimmungen und Bedingungen zugiebt, so auffallend muß es in der anderen Beziehung seyn, daß Kant gar kein Verhältniß des menschlichen Willens zum göttlichen anerkennen will; er fällt damit in eine große wissenschaftliche Inconsequenz. Er lehrt den praktischen oder moralischen Glauben an Gott, als an dasjenige Wesen, welches dem Menschen die Tugend mit einer ihr proportionirten Glückseligkeit belohnt, also die Angemessenheit zu einem Gesetze, welches nicht von seinem, dem göttlichen Willen ausgeht, sondern von dem Willen des Ich. So inconsequent dieß ist, so tief ist doch wieder die Lehre von der Autonomie in der Kant'schen Philosophie gewurzelt; sie hängt aufs genaueste mit dem Grundgedanken zusammen, daß das Ich, das freie, selbstständige Ich zum Prinzip der ganzen theoretischen und praktischen Philosophie gemacht werden müsse.

Zugleich drückt sich aber auch in dieser Lehre von der Autonomie der Vernunft und des Willens, in der Behauptung, daß darin die Würde des Menschen, als eines freien, vernünftigen

Wesens liegen soll, der juridisch-politische Geist der Kant'schen Sittenlehre aus. Wie nämlich in dem gemeinsamen Leben, in dem Verhältniß der persönlichen Wesen zu einander, und vornämlich in dem Staat die Freiheit und Würde des Menschen darauf beruht, daß er unabhängig von fremder menschlicher Willkür nur solchen Gesetzen gehorche, die mit seiner Einwilligung gegeben sind, die er insofern sich selbst gegeben hat; so, meint Kant, beruhe überhaupt die Freiheit und sittliche Würde des Menschen darauf, daß er selbst gegebenen Gesetzen gehorche. In dieser Beziehung ist die Kant'sche Lehre in der That ein sehr merkwürdiges Seitenstück zu demjenigen, was zu derselben Zeit in Frankreich praktisch ausgeübt und zum Grundsatz des Staatsrechts erhoben wurde, nämlich daß bürgerliche und politische Freiheit nur da sey, wo das Volk selbstgegebenen Gesetzen gehorcht, und eben darin die bürgerliche und politische Freiheit bestehe. Zu verwundern ist nur, daß Kant, was von dem Verhältnisse des Menschen zu Menschen, also in endlichen Verhältnissen wahr seyn mag, auf das Verhältniß des endlichen Wesens zum Unendlichen, des Menschen zu Gott übertrug.

Was sodann den Satz betrifft, daß das auf diese Weise in der Autonomie der Vernunft begründete Gesetz wesentlich und nothwendig ein Gebot, ein Imperativ sey, so hängt dieser Satz mit der Lehre von der einzig ächten moralischen Triebfeder zusammen und beide haben einen gemeinschaftlichen tieferen Grund.

Diejenigen nämlich, welche der praktischen Ethik zugethan sind, wozu Kant gehört, nehmen, wie es der menschlichen Natur angemessen ist, zwei Triebe an, den vernünftigen, sittlichen und den an sich unvernünftigen, unsittlichen, Sinnlichkeit und Eigendünkel, wie Kant sagt. Verschieden ist dann aber das Verhältniß, in welchem sie diese zwei Triebe zu einander denken.

Die Einen können den vernünftigen sittlichen Trieb auch in seiner vollkommensten Thätigkeit gar nicht anders denken, als im Gegensatz gegen den unsittlichen, also immer und durchaus von diesem beschränkt und gebunden. Die Andern können sich den vernünftigen sittlichen Trieb auch außer diesem Gegensatz denken, für sich in ungebundener, freier Thätigkeit. Das eine ist die negative, das andere die positive Ansicht. Jene negative Ansicht ist nun bei Kant vorherrschend, und Consequenzen daraus

sind die Sätze, daß das Sittengesetz nothwendig ein Imperativ sey; daß die Pflicht die Nöthigung des Willens zu einem ungern genommenen Zweck sey; daß Achtung, als ein aus Lust und Unlust gemischtes Gefühl, die einzig ächte moralische Triebfeder sey; daß derjenige nicht mehr pflichtmäßig handle, welcher seine Pflichten gern erfülle; endlich auch, daß das Gefühl, welches mit dem Bewußtseyn der Tugend verknüpft ist, nur ein Analogon von Glückseligkeit, nur ein negatives Wohlgefallen sey.

Nehmen wir dann endlich die Lehre vom höchsten Gut, so giebt Kant selbst zu, daß sein höchstes Gut durch menschliche Thätigkeit nicht zu erreichen sey, also außerhalb der Ethik liege, sofern es nicht als Etwas dargestellt werden könne, was durch das sittliche Handeln hervorgebracht werden soll, kein ethisches Gut sey. Wenn er es aber dennoch als höchstes Gut aufstellt und zwar in der Ethik, so muß er dieß aus Gründen innerhalb der Ethik rechtfertigen und die Erreichbarkeit des Gutes nachweisen. Allein, was das erste betrifft, beruft sich Kant wegen der Glückseligkeit blos auf das Bedürfniß des endlichen Wesens in Absicht auf seine Neigungen; was das andere anbelangt, so beruft er sich auf den Glauben an Gott, verwickelt sich aber damit in einen wissenschaftlichen Widerspruch.

Wenn er nämlich auf der einen Seite zeigt, die Idee Gottes entstehe aus einem natürlichen Irrthum oder Mißverständniß in der Welterklärung, so kann er auf der anderen Seite doch wohl nicht mit Grund behaupten, daß dieselbe Idee da, wo Handlungen geboten werden, einen positiven Gehalt und Werth habe. Auch ist es charakteristisch für die Kant'sche Moral und Theologie, daß nach derselben nicht nur das Sittengesetz von dem göttlichen Willen unabhängig ist, sondern der Mensch auch Gottes nicht bedarf, um Tugend und moralische Vollkommenheit zu erringen, sondern einzig und allein, um eine dieser ganz aus sich selbst erworbenen Tugend angemessene Glückseligkeit zu gewinnen. In diesen Zügen ist die Kant'sche Moral entschieden irreligiös.

Wohl ist bei Kant das Streben sichtbar, der Moral einen kräftigeren Geist und Charakter zu geben, als jene populäre und philanthropische vor ihm hatte. Erhebung über alle in dem Interesse der Sinnlichkeit und der Eigenliebe begründete Motive,

Achtung für etwas Ideales, für Vernunft und Würde der Menschheit, sollte die alles Handeln bestimmende Gesinnung seyn. Darin liegt allerdings, besonders für seine Zeit, ein Verdienst von Kant, aber dieses Verdienst wird dadurch sehr gemindert, daß die Moral von der Religion ganz unabhängig gemacht ist. Auf diese Art konnte sie den Ausdruck eines gewissen persönlichen Stolzes nicht verbergen, entbehrte der wahren idealischen Weihe und ermangelte schon in wissenschaftlicher Hinsicht der Vollendung. Dieß bewährt sich dann auch unverkennbar in der Ausführung und Ableitung der einzelnen Pflichten, denn diese schwankt zwischen verschiedenen und entgegengesetzten Ansichten, zwischen mancherlei Reflexionen über verschiedene Zwecke und Folgen der menschlichen Handlungen; dem Ganzen fehlt die Einheit.

Auch schloß die Kant'sche Moral doch in der Lehre vom höchsten Gut wieder einen Vergleich mit der Sinnlichkeit und Bedürftigkeit der menschlichen Natur, indem sie die Glückseligkeit, die Befriedigung aller unserer Neigungen mit in den Begriff des höchsten Gutes aufnahm. *

Doch, wie gesagt, mit dem moralischen Glauben ließ man sich gerne die wichtigsten Wahrheiten, die theuersten Ueberzeugungen wieder geben. Allein demjenigen, der die Sache strenger

* Indessen brach sich die neue Theorie Bahn, trotz dem Widerstreben einiger Gegner, unter denen sich auszeichneten: J. C. Schwab: Vergleichung des Kant'schen Moral-Prinzips mit dem Leibnitz-Wolff'schen, Berlin und Stettin 1800. G. U. Brastberger: Erläuterung der Kant'schen Kritik der praktischen Vernunft. C. Platner: Philosophische Aphorismen, 2ter Theil. — Von den Anhängern der Kant'schen Philosophie haben die Moral behandelt: Schmid: Grundriß der Moral-Philosophie, 1800. Versuch einer Moral-Philosophie, 1805. Jakob: Philosophische Sittenlehre, 1794. Grundsätze der Weisheit und des menschlichen Lebens, Halle 1800. Tieftrunk: Philosophische Untersuchungen über die Tugendlehre, 1798. Grundriß der Sittenlehre, 1803. Hoffbauer: Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände der Moral-Philosophie, 1799. Anfangsgründe der Moral-Philosophie, 1798. — Das Natur-Recht: Hufeland: Versuch über den Grundsatz des Natur-Rechts, 1785. Lehrsätze des Natur-Rechts, 1795. Maaß: Ueber Rechte und Verbindlichkeiten, 1794. Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des Natur-Rechts, 1790. Grundriß des Natur-Rechts, 1808. Hoffbauer: Natur-Recht, 1804. Das allgemeine Natur-Recht und die Moral in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit, 1816. Gros: Lehrbuch der philosophischen Rechts-Wissenschaft, 1815.

untersuchte und ihr, wie man zu sagen pflegt, auf den Grund gieng, mußte sich gerade im praktischen Theil der ächte Geist der Kant'schen Philosophie in ganz anderer Weise aufschließen.

Die Lehre von der Freiheit und der darin begründeten Autonomie des Ich enthält allerdings eigentlich den Schlüssel zur Kant'schen Philosophie; nur muß man der Sache nicht die populäre Wendung geben, wie Kant gethan hat, sondern sie von dem wahrhaft und rein speculativen Gesichtspunkte aus fassen. Von diesem aus die Sache angesehen, wird in der Kant'schen Lehre von der Freiheit und der darin begründeten Autonomie das Ich gesetzt, als unabhängig nicht nur von der Natur oder von demjenigen, was unserem Bewußtseyn zu Folge unter und neben dem Ich ist, sondern auch von Gott — mit einem Worte: das absolute Ich; und wenn es nun eine allgemeine wissenschaftliche oder philosophische Wahrheit ist, daß das Absolute, eben weil es ein solches ist, als der Anfang und Grund, und alles Uebrige als bedingt und begründet durch das Absolute und in demselben gesetzt werden muß, so mußte also consequenterweise das von den sinnlichen Affectionen abhängige, durch dieselbe beschränkte Ich als bedingt durch das absolute Ich gedacht und dargestellt werden, und in diesem Sinne mußte sich das bedeutsame und gewichtige Wort von Kant bewähren, daß der Begriff der Freiheit den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systemes der reinen, selbst der speculativen Vernunft ausmache. Auf dieses absolute Ich führte übrigens auch die Theorie der Erkenntniß, sofern ohne dasselbe consequenterweise, d. h. im Geiste dieses Idealismus, das sogenannte *a priori* des Anschauens und Denkens nach seiner Allgemeinheit und inneren Nothwendigkeit wissenschaftlich nicht begriffen werden kann (wie Leibnitz seine angebornen Ideen ohne den göttlichen Geist nicht begreifen konnte, vrgl. S. 326 unseres zweiten Bandes). Hier liegt der tiefe, wesentliche Unterschied zwischen der Theorie von Kant und der von D. Hume (vrgl. das Urtheil S. 133 des zweiten Bandes). Die Aufgabe stellte sich so: Von dem freien absoluten Ich auszugehen, jene Beschränkung durch die sogenannten sinnlichen Affectionen (wie die allgemeinen und nothwendigen Gesetze des Anschauens und des Denkens a priori) aus diesem

freien absoluten Ich selbst zu erklären und abzuleiten, den theoretischen Theil des Systemes in dem Prinzipe des praktischen zu begründen, * und so dasjenige System zu vollenden, welches man nicht unpassend das System des sittlichen Egoismus nennen kann. Damit sind wir jedoch der geschichtlichen Darstellung eigentlich schon vorangeeilt, und müssen nun in den ordentlichen Weg wieder einlenken.

Daß die Kant'sche Philosophie ihre Verehrer und Anhänger, aber auch ihre Tadler und Gegner gefunden, ist in der Natur des menschlichen Geistes und dem damaligen Zustande der Philosophie begründet.

Die ersten bedeutenden Anhänger derselben waren Johann Schulz (1739—1805) mit seinen: Erläuterungen über des Hrn. Prof. Kant Kritik der reinen Vernunft. Königsberg 1784; und seiner: Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft. Königsberg 1789—92; Ludw. Heinrich Jakob (geb. 1759), der in seiner: Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden, Leipzig 1786, den ersten polemischen Gebrauch von den Kant'schen Prinzipien machte; Carl Chr. Ehrh. Schmid (1761—1812) mit seiner: Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse, Jena 1786, und seinem: Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften, Jena 1788. Das literarische Organ, worin sich diese Partie aussprach und geltend machte, war die Jenaer Allgemeine Literatur-Zeitung. Ihnen gegenüber standen Empiristen, Eklektiker, und als die bedeutendsten Gegner die Leibnitz-Wolffianer, angeführt von Eberhard, dem Herausgeber des „Philosophischen Magazins," Halle 1788—1792, und nachher des „Philosophischen Archivs," 1792—95; der Streit wurde so heftig und bedeutend, daß Kant selbst für gut hielt, seinem Vorsatze, sich auf keinen Streit einzulassen, untreu zu werden, und in der Schrift: Ueber eine neue Entdeckung, nach welcher alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, Königsberg 1791, welche gegen den ersten Band des Eberhard'schen Magazins sich mit vieler Bitterkeit vertheidigte, persönlichen Antheil an dem Streit zu

* Vrgl. meine Abhandlung: Das Problem von der Freiheit und der Unfreiheit des menschlichen Wollens. Tübingen bei Fues 1839, S. 192 folg.

nehmen; die Antwort übernahm Maaß. Unter denjenigen Gegnern, die keiner bestimmten Schule angehörten, ist vor allen zu nennen der geist- und gemüthvolle J. G. Hamann, welcher mit seiner tiefen christlich-religiösen Ueberzeugung ebensowohl, als mit seinem Scharfsinn und Witz unter dem Kampfe der philosophischen Theorien seine Selbstständigkeit und sogar Ueberlegenheit behauptete, sodann Johann Gottfr. Herder mit: Verstand und Erfahrung, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1799; ferner Johann Friedrich Flatt mit seinen: Fragmentarische Beiträge zur Bestimmung und Deduction des Begriffes der Caussalität, Leipzig 1788, und: Briefe über den moralischen Erkenntnißgrund der Religion, Tübingen 1789,* und Gebhard Ulrich Brastberger mit seinen: Untersuchungen über Kant's Kritik der reinen Vernunft 1790 und: der praktischen Vernunft 1792. Die Schlußgedanken dieser Untersuchungen waren diese: die kritische Philosophie lehre mit großem Scharfsinn die längst bekannte Wahrheit, daß die sinnlichen Vorstellungen nicht die Dinge an sich, nicht die Gründe dieser Vorstellungen sind, und daß solche für sich bestehende Objecte nicht in unsere Vorstellungen kommen können. Hieraus dürfe aber nicht die Folge gezogen werden, daß unseren unsinnlichen, auf die Gesetze der Vernunft sich gründenden Vorstellungen keine wahren Dinge außer unseren Vorstellungen entsprechen, sondern daß wir vielmehr dieses voraussetzen müssen, um unserer Vernunft gemäß zu denken und unsere Erkenntniß nicht in ein illusorisches Spiel zu verwandeln. Uebereinstimmend mit diesem Resultate legte derselbe in Eberhards philosophischem Magazin (IV. S. 381) eine Ansicht dar, die zur leichteren Erklärung der Vernunft-Kritik führen könnte. Er meinte, es sey dem Königsberger Philosophen nur darum zu thun gewesen, den philosophischen Schlummer durch eine heilsame Erschütterung zu stören; die Kritik

* K. Rosenkranz (Geschichte der Kant'schen Philosophie, oder: J. Kant's sämmtliche Werke, herausgegeben von K. Rosenkranz und F. W. Schubert. 12r Theil. Leipzig 1840. S. 367 u. 368) verwechselt diesen J. F. Flatt mit seinem jüngeren Bruder, Carl Christian Flatt; dieser letztere hat die Storr'sche Dogmatik übersetzt, ist aber nicht der Verfasser von den fragmentarischen Beiträgen u. s. w. und den Briefen über den moralischen Erkenntnißgrund der Religion, auch nicht von den Observationes quaedam etc., die gleichfalls den J. F. Flatt zum Verfasser haben.

uehme uns nur zum Schein das, was wir mit Grund zu besitzen glaubten, um es uns in einer neuen Gestalt wiederzugeben, und sie bleibe ein bewundernswürdiges Denkmal von dem Scharfsinn ihres Verfassers, dem die Ehre gebühre, den speculativen Geist unseres Zeitalters aufs Neue wieder geweckt zu haben.

Dieß leitet auf dasjenige, was uns hier am meisten interessiren muß, auf die Versuche, die Kant'sche Philosophie weiter auszubilden und zu entwickeln. Solche Versuche wurden in zwei verschiedenen, sogar entgegengesetzten Richtungen gemacht. Nach der einen wollte man der Kant'schen Philosophie eine tiefere, bessere Grundlage geben, nach der anderen wollte man den in ihr waltenden Geist zu seiner ganzen, vollen Entwicklung und Geltung bringen; dort sollte die ihr von Kant gegebene Gestalt nur befestiget, hier dagegen gereiniget und veredelt werden.

In der ersteren Richtung arbeitete Carl Leonhard Reinhold. * Aus dieser Bemühung gieng neben seinen: Briefen über die Kantische Philosophie, 1790;** seiner: Abhandlung über die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie, 1789 (auch zuerst im deutschen Merkur von 1789); und seinen: Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen, 1790 und 1794. 2 Bände; sein: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungs-Vermögens 1789 hervor.

Reinhold wurde sehr bald auf die Kant'sche Philosophie aufmerksam und widmete sich bald nach der Erscheinung der Hauptschriften Kant's dem Studium derselben mit seltener Anstrengung. Lange kämpfte er mit dem Inhalt der Kritik der reinen Vernunft, bis am Ende das Ganze in dem vollen Lichte einer Evidenz vor ihm dastand, die ihn um so mehr überraschte, je weniger er sie seinen vorigen Erfahrungen und Grundsätzen zu Folge in der speculativen Philosophie für möglich gehalten hatte. Durch die neu erhaltenen Prinzipien waren ihm alle seine philosophischen Zweifel auf eine Kopf und Herz vollkommen

* Vrgl. C. L. Reinhold's Leben und literarisches Wirken, herausgegeben von E. Reinhold. Jena 1825.

** Sie erschienen zuerst im deutschen Merkur von 1786 und 1787. (Umgearbeitet und vermehrt Leipzig 1790.)

befriedigende Weise gelöst. Um dieses Glückes auch Andere theilhaftig zu machen, schrieb er die oben genannten Briefe über die Kantische Philosophie, worin er hauptsächlich diejenigen Resultate dieser Philosophie hervorhob, die sich für die Grundwahrheiten der Religion und der Moral ergeben. Während dieser Arbeit wurde er auf die Universität Jena als Professor der Philosophie berufen, und sah sich nun genöthiget, über die Methode nachzudenken, die er für den Vortrag der neuen Philosophie zu wählen habe. Bei diesem Geschäft fand er, daß auf Seiten der Gegner und auch der Freunde viele und bedeutende Mißverständnisse statt finden, die der richtigen Einsicht in diese neue Theorie des Erkenntniß-Vermögens im Wege stehen. Die Natur dieses Mißverständnisses bestand aber nach seiner Ueberzeugung darin, daß man bei der bisherigen Ansicht vom Erkennen Prädikate, die der bloßen Vorstellung von Dingen angehören, auf Dinge selbst übertrug. Er dachte also über den Unterschied zwischen Erkenntniß und Vorstellung nach, fand jenen Begriff in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellt, diesen aber nur *vorausgesetzt*, und eben in Letzterem den Grund, warum die Kritik bisher so wenig verstanden worden. Hieraus entstand sein Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungs-Vermögens, welcher es mit dem Begriffe der bloßen Vorstellung allein zu thun hatte, und somit dasjenige erörtern sollte, was der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft zwar zu Grunde lag, aber als bloße *Voraussetzung*. Die Theorie des *Vorstellungs*-Vermögens sollte die *Prämissen* zur Theorie des *Erkenntniß*-Vermögens liefern, und Reinhold bemerkt, es sey nichts Neues, daß die eigentlichen Prämissen einer Wissenschaft erst *nach* dieser gefunden werden.

Dieser Ansicht und diesem Zwecke gemäß versuchte Reinhold aus dem bloßen Begriff der Vorstellung gerade diejenigen Lehrsätze abzuleiten und zu entwickeln, welche der Kant'schen Kritik zu Grund lagen, nämlich daß jede Vorstellung einen Stoff haben müsse, mit dem sie sich auf das Object, und eine Form, mit der sie sich auf das Subject bezieht, daß der Stoff ein Mannigfaltiges, die Form aber Einheit sey, daß der Stoff gegeben, die Form aber hervorgebracht seyn müsse und somit das Vorstellungs-Vermögen aus Receptivität und Spontaneität

bestehe, endlich daß die Vorstellung theils Anschauung, theils Begriff, theils Idee sey; lauter Lehrsätze der Kant'schen Theorie.

Diese Theorie des Vorstellungs-Vermögens sollte blos die Vorbereitung und Einleitung zur Theorie des Erkenntniß-Vermögens seyn, daher sie auch Elementar-Lehre, Elementar-Philosophie genannt wurde.

Die Erkenntniß als solche entsteht nämlich, wenn bei dem Bewußtseyn des Vorstellenden die Vorstellung auf einen bestimmten, von dem Vorstellenden und der bloßen Vorstellung verschiedenen Gegenstand bezogen wird. Daher gehört zur Erkenntniß 1) eine besondere Art von Vorstellung, welche durch die Art, wie die Receptivität afficirt wird, entsteht, sich unmittelbar auf den Gegenstand bezieht und Anschauung in engerer Bedeutung heißt; 2) eine besondere Art von Vorstellung, die vermittelst einer Handlung der Spontaneität entsteht, sich nur mittelbar auf einen Gegenstand bezieht und Begriff in engerer Bedeutung heißt; so daß also das Erkenntniß-Vermögen überhaupt aus dem Vermögen der Anschauungen — Sinnlichkeit — und dem der Begriffe — Verstand — besteht; und die Theorie des Erkenntniß-Vermögens in die Theorie der Sinnlichkeit und die des Verstandes zerfällt. Die Theorie der Sinnlichkeit stimmt mit der Kant'schen überein. Mehr Eigenthümliches und was entschiedener die Absicht hat, die Kant'sche Lehre zu vervollkommnen, hat die Theorie des Verstandes. Zwar versucht auch Reinhold die Kategorien aus den logischen Formen des Urtheilens abzuleiten, aber er geht auf andere, wenigstens der Absicht nach gründlichere Weise zu Werk, als Kant. Er leitet nämlich die logischen Formen des Urtheilens selbst ab und nimmt dabei auch auf die logische Materie (wie er sich ausdrückt), d. h. auf Subject und Prädicat Rücksicht. Die Resultate sind übrigens dieselben, wie bei Kant, und so kommt auch seine Theorie von der Vernunft dem wesentlichen Inhalt nach mit der Kant'schen überein.

Aus Allem geht hervor, daß durch den Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungs-Vermögens und die daran geknüpfte Theorie des Erkenntniß-Vermögens die Kant'sche Kritik der reinen Vernunft besser begründet und in einzelnen Theilen vervollkommnet werden sollte. Daneben hatte Reinhold noch die Absicht,

die Kant'sche Theorie gegen den Vorwurf des subjectiven Idealismus zu retten, indem er aus der Vorstellung selbst und vermittelst der Entwicklung derselben zu erweisen suchte, daß es Dinge außer uns gebe, und das Daseyn derselben eben so gewiß sey, als die Vorstellung.

Der Eindruck, den dieser Reinhold'sche Versuch machte, war bei Verschiedenen verschieden. Wenn auf der einen Seite sich Bewunderer herbeidrängten, die keinen Augenblick zweifelten, daß durch denselben die allgemein gültige Philosophie, „die Philosophie ohne Beinamen," wirklich gefunden sey; so wollten Andere, um dem verehrten und gefeierten Kant nichts zu vergeben, gar nicht anerkennen, daß Reinhold etwas Nothwendiges oder auch nur Nützliches geleistet habe, Kant's System stehe auf den eigenen Füßen fest.

Das Gründlichste, was dagegen erschien, ist ohne Zweifel die Schrift von Gottl. Ernst Schulze, die unter dem Titel: Aenesidemus oder über das Fundament der Reinhold'schen Elementarphilosophie, Helmstädt 1792, anonym ausgegeben wurde. In derselben werden die Waffen des Skepticismus gegen die Reinhold'sche Theorie gewendet; es wird dargethan, daß diese angebliche Elementar-Philosophie ihre Ansprüche nicht bewähren könne, aus dem Begriffe der Vorstellung die Realität der Objecte nicht erwiesen sey, da die Vorstellung freilich auf ein Object sich zu beziehen scheine, aber auch nur scheine und es eben zweifelhaft sey, ob dieses einen blos subjectiven oder einen objectiven Grund habe.

Der Recensent des Aenesidemus sagt unter Anderem: „Ueber den Satz: das Ich ist, was es ist und weil es ist, für das Ich, kann unsere Erkenntniß nicht hinausgehen. Das kritische System ist von dem skeptischen blos darin unterschieden, daß dieses die Möglichkeit über jene Begränzung des menschlichen Geistes etwa noch einmal hinausgehen zu können, übrig läßt; das kritische dagegen die absolute Unmöglichkeit eines solchen Fortschreitens darthut und zeigt, daß der Gedanke von einem Ding, das an sich und unabhängig von irgend einem Vorstellungs-Vermögen Existenz und gewisse Beschaffenheiten haben soll, eine Grille, ein Traum, ein Nichtgedanke ist; insofern ist jenes System skeptisch, das kritische aber dogmatisch und zwar negativ dogmatisch."

Dieses führt auf die Arbeiten derjenigen, welche den in der Kant'schen Theorie waltenden Geist zu seiner ganzen, vollen Entwicklung und Geltung zu bringen suchten (vrgl. S. 159).

Von diesen nennen wir zuerst Salomon Maimon;* denn er war einer der ersten, welche mit philosophisch-kritischem Scharfsinn in den Kern der Kant'schen Philosophie eindrangen. Die Haupteinwürfe, die er machte, sind folgende: In der Kant-schen Theorie werde eine wesentliche Verschiedenheit zwischen Denken und Wissen gesetzt, die sich bis auf die letzten Prinzipien beider erstrecke. Gleichwohl müssen Denken und Wissen noth-wendig verbunden seyn, und in einem und demselben Subject, in einer und derselben Vernunft ihren Grund haben. Freilich habe Kant höchste Grundsätze für das Denken und das Wissen angegeben, aber er habe sie nur neben einander gestellt, ohne den Grund ihrer Verbindung zu zeigen, und die Frage bleibe übrig: wie beide in einem und demselben Ich zu vereinigen sind? Daß das oberste Prinzip im Ich gegeben seyn müsse, sey ein-leuchtend; es müsse folglich ein Grundsatz existiren, der noch über den bisher aufgestellten Grundsätzen des Denkens und des Wissens stehe, und aus welchem sich diese, wie aus einer ge-meinschaftlichen Quelle herleiten lassen. Dieses höchste Prinzip des Denkens und des Wissens müsse erst noch durch weitere und höhere Speculation herausgebracht werden.

Eben so wichtig war eine andere Bemerkung:

In der Entwicklung der Erkenntnißprinzipien drehe sich Kant im Cirkel herum, ohne das System der Prinzipien des Wissens in seiner Vollendung darzustellen und zu begründen. Er lege nämlich die logischen Urtheilsformen zu Grunde und deducire aus ihnen die Kategorien, anstatt daß er umgekehrt die logischen Urtheilsformen aus den Kategorien hätte deduciren müssen; denn jene werden erst durch diese möglich, da die Kategorien die Prinzipien aller möglichen Synthesis, folglich auch aller möglichen Urtheilsformen sind.

Die logischen Urtheilsformen beziehen sich blos auf das Denken; die Kategorien hingegen sollen constitutive Prinzipien

* Vergl. seine Lebensgeschichte, von ihm selbst geschrieben und heraus-gegeben von Moriz. Berlin 1792.

der Realerkenntniß seyn. Wie hängen beide zusammen? wie können sie durch einander begründet werden?

Endlich erfordere die Einheit und Vollendung eines wissenschaftlichen Vernunftsystems, die praktische Philosophie mit der theoretischen in Einem Prinzipe zu vereinigen.

Auch dieses leiste die Kant'sche Lehre nicht; denn es werde zwar die theoretische Philosophie an die praktische geknüpft, aber diese Anknüpfung des einen Theiles an den andern sey offenbar nicht Vereinigung in Einem Prinzipe oder Ursprung und Ableitung aus Einem Prinzipe.

Alle diese Bemerkungen deuten offenbar darauf hin, daß die Kant'sche Philosophie von mancherlei Punkten aus betrachtet, in dem Prinzipe, welches nur im Ich gegeben seyn könne, nicht vollendet sey, mit anderen Worten, daß man, um die Kant'sche Philosophie zu vollenden, noch weiter zurückgehen müsse, als Kant selbst gegangen war.

Im Wesentlichen von demselben Gesichtspunkt faßte und beurtheilte Jakob Sigismund Beck die Kant'sche Kritik (und die Reinhold'sche Theorie des Vorstellungs-Vermögens). Er gab heraus: Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Hrn. Prof. Kant auf Anrathen desselben, 2 Bde. Riga 1792—1793. Dieser Auszug umfaßt die Kant'schen Kritiken der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft, der Urtheilskraft, und die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Ein dritter Band, 1796, führt den Titel: Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß. Einen Auszug leidet dieses Werk nicht. Der Hauptgedanke, der durch das Ganze hindurch geführt wird, ist dieser: Beck gieng von der schon durch Andere vor ihm gemachten Bemerkung aus, daß das von Kant vorausgesetzte Ding ein leerer und nichtiger Begriff sey, und wurde dadurch veranlaßt, die kritische Philosophie überhaupt auf eigene Art darzustellen und diese Darstellung als die einzig wahre zu empfehlen; weil die Schrift den oben angeführten Titel führt, so nannte Reinhold die Beck'sche Lehre die Standpunktlehre. Nach dieser soll nun von einem Dinge an sich gar nicht mehr die Rede seyn, man mißverstehe das Kant'sche System ganz, wenigstens seinem Geiste nach, wenn man dem Urheber desselben die Meinung von der wirklichen

Existenz der Dinge an sich außerhalb unseres Vorstellungs-Vermögens beilege, gleichsam als ob sich diese vor uns versteckten, weil wir denn doch nichts von ihnen wissen. Es ist blos das Gemüth, durch welches das Daseyn und die Eigenschaften der Dinge bestimmt werden, alle Realität in der Erkenntniß beruht auf unserem subjectiven und ursprünglichen Vorstellen und den Gesetzen desselben. Sonach erschien jetzt die Kant'sche Lehre hier völlig subjectiv idealistisch: es ist nichts wirklich außer uns vorhanden, sondern alles, was uns als außer uns erscheint, gründet sich nur auf unser Vorstellen und Denken und besteht lediglich in diesem und durch dieses.

Beck zeigte, wie in vielen Erklärungen von Kant diese Ansicht ausdrücklich enthalten sey, viele andere Sätze und das Ganze überhaupt nur aus dieser Ansicht erklärt werden können. (Eine kurze Uebersicht von Becks Darstellung der Kant'schen Philosophie findet man in seinem Grundriß der kritischen Philosophie. Halle 1796.) Von derselben Absicht gieng J. G. Fichte aus. Er versicherte, daß man bisher nicht eine leise Ahnung von dem gehabt habe, was Kant eigentlich in seinen kritischen Werken habe sagen wollen, daß er es aufhellen, ergänzen und bestätigen wolle.

2. Johann Gottlieb Fichte.

Die Wissenschaftslehre.

(Vergl. S. 12.) Diejenige Schrift, in welcher er sein System zu allererst ankündigte, ist die:

Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. Erste Ausgabe 1794. Zweite, verbesserte und vermehrte 1798.

Um getheilte Partheien zu vereinigen, sagt Fichte, geht man am sichersten von dem aus, worüber sie einig sind. So getheilt nun die Meinungen über das Object der Philosophie sind, so übereinstimmend darin, daß die Philosophie eine Wissenschaft ist.

Gehen wir also davon aus, vielleicht, daß die Bestimmung dieses einzigen von allen zugestandenen Merkmals völlig hinreicht, den Begriff der Philosophie selbst zu bestimmen.

In der Wissenschaft hängen alle Sätze in einem einzigen Grundsatz zusammen und vereinigen sich in ihm zu einem Ganzen,

d. h. sie hat systematische Form; darüber ist man gleichfalls einig. Aber damit ist der Begriff der Wissenschaft noch nicht erschöpft. Jene Sätze müssen doch wohl solche seyn, die der Mensch weiß oder wissen kann. Das Wesen der Wissenschaft bestände also in der Beschaffenheit ihres Inhalts und dem Verhältnisse dieses Inhalts zu dem Bewußtseyn desjenigen, von welchem gesagt wird, daß er wisse. Wenn nun aber die Wissenschaft nur solche Sätze enthalten kann, die man weiß und wissen kann; so müßte wenigstens ein Satz gewiß seyn, der etwa den übrigen seine Gewißheit mittheilte, so daß, wenn und wiefern dieser Eine gewiß seyn soll, auch ein zweiter u. s. f. gewiß seyn muß.

Dieser Eine gewisse Satz könnte seine Gewißheit nicht erst durch die Verbindung mit den übrigen erhalten, sondern müßte sie vor derselben haben, er müßte vor aller Verbindung gewiß und ausgemacht seyn, und die übrigen müßten es erst durch ihre Verbindung mit ihm werden; ein solcher Satz heißt ein Grundsatz. Also die Wissenschaft muß einen Grundsatz haben.

Jede Wissenschaft kann nur Einen solchen Satz haben. Gäbe es mehrere dergleichen, so wären sie entweder mit dem anderen gar nicht verbunden, gehörten also nicht dieser, sondern einer anderen Wissenschaft an; oder sie wären damit verbunden, d. h. sie folgten aus dem anderen, dann wären sie nicht Grundsätze.

Also jede Wissenschaft muß einen Grundsatz, kann aber nicht mehr als Einen haben.

Dieser Grundsatz muß an sich gewiß seyn, und aus ihm die Gewißheit anderer abgeleitet werden.

Hier entsteht billig eine doppelte Frage:

1) Wie läßt sich die Gewißheit des Grundsatzes an sich begründen?
2) Wie läßt sich die Befugniß begründen, auf eine bestimmte Art aus ihm die Gewißheit anderer Sätze abzuleiten?

Mit anderen Worten: Wie ist Gehalt und Form einer Wissenschaft überhaupt? wie ist die Wissenschaft selbst möglich?

Dasjenige, worin diese Frage beantwortet würde, wäre selbst eine Wissenschaft, und zwar die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt, oder die Wissenschaftslehre, und dieß ist die bisher sogenannte Philosophie, die nun den Namen ablegen kann, den sie bisher aus einer keineswegs

übertriebenen Bescheidenheit geführt hat, den Namen einer Kennerei, einer Liebhaberei, eines Dilettantismus.

Die Wissenschaftslehre hat demnach das menschliche Wissen seinem Gehalt und seiner Form nach zu begründen; sie ist, wie sich von selbst versteht, nicht unabhängig von uns und ohne unser Zuthun vorhanden, sondern muß erst durch die Freiheit unseres nach einer bestimmten Richtung hin wirkenden Geistes hervorgebracht werden.

Nachdem Fichte den Begriff der Wissenschaftslehre gefunden hat, entwickelt er denselben 1) an und für sich, 2) in Beziehung zu anderen Wissenschaften, 3) in Beziehung auf den Gegenstand der Wissenschaftslehre.

Was das erste betrifft, so ist die Wissenschaftslehre selbst eine Wissenschaft, muß also einen Grundsatz haben. Dieser kann in keiner höheren Wissenschaft erwiesen werden; er ist daher schlechterdings keines Beweises fähig, sondern muß in sich selbst und um sein selbst willen und durch sich selbst gewiß seyn. Auf ihn gründet sich alles Wissen und ohne ihn wäre überhaupt kein Wissen möglich, er aber gründet sich auf kein anderes Wissen, sondern ist der Satz des Wissens schlechthin; er ist gewiß, weil er gewiß ist; er muß alles Wissen begleiten, in allem Wissen enthalten seyn, und begründet damit das menschliche Wissen dem Gehalt nach.

Aber die Wissenschaftslehre soll das Wissen auch der Form nach begründen.

Diese Form (die systematische) kann sie natürlich auch von keiner anderen Wissenschaft entlehnen; sie muß mithin diese Form in sich selbst haben und sie durch sich selbst begründen. Dieß wird nur auf folgende Weise geschehen können:

Da kein Satz möglich ist ohne Gehalt und Form, so muß also der erste Satz der Wissenschaftslehre Gehalt und Form haben; er soll aber unmittelbar und durch sich selbst gewiß seyn, d. h. der Gehalt desselben soll seine Form und umgekehrt die Form den Gehalt bestimmen. Gäbe es in der Wissenschaftslehre außer dem der Form und dem Gehalt nach absoluten Grundsatz noch andere, die zum Theil absolut, zum Theil bedingt wären, so müßte, wenn der Gehalt absolut ist, die Form bedingt seyn, oder umgekehrt; so daß es nicht mehrere Grundsätze geben könnte, als drei.

Was das andere betrifft, so wird

a) in jeder Wissenschaft vorausgesetzt, daß unseren Vorstellungen Dinge außer uns entsprechen und diese Voraussetzung ist die Bedingung von der Möglichkeit aller Wissenschaft. Die Philosophie aber soll diese Voraussetzung erhärten; durch sie wird unser Vorstellen erst ein Wissen.

b) Hat jede mögliche Wissenschaft einen Grundsatz, der in ihr nicht erwiesen werden kann. Wo soll er erwiesen werden? ohne Zweifel in derjenigen Wissenschaft, in welcher alle möglichen Wissenschaften begründet werden sollen. Die Wissenschaftslehre hätte in dieser Rücksicht zweierlei zu thun:

Einmal hätte sie die Möglichkeit der Grundsätze überhaupt zu begründen; sie hätte zu beweisen, wie, in wiefern, unter welchen Bedingungen, auch wohl in welchen Graden Etwas gewiß seyn könne und gewiß sey. Sodann wird sie insbesondere die Grundsätze aller möglichen einzelnen Wissenschaften beweisen müssen.

Jede Wissenschaft hat aber auch systematische Form, und die Wissenschaftslehre die Verbindlichkeit, für alle mögliche Wissenschaften die systematische Form zu begründen, d. h. im Allgemeinen die Bedingung des Zusammenhangs der abgeleiteten Sätze mit dem Grundsatze nachzuweisen, den Rechtsgrund, aus diesem Zusammenhang zu folgern.

Eine besondere Erwähnung verdient das Verhältniß der Wissenschaftslehre zur Logik.

Die Wissenschaftslehre soll für alle mögliche Wissenschaften die Form aufstellen; nach der gewöhnlichen Meinung thut die Logik das Gleiche; wie verhalten sich nun die beiden Wissenschaften zu einander?

a) Die Logik soll allen möglichen Wissenschaften blos und allein die Form geben, die Wissenschaftslehre Form und Gehalt, die in ihr nie getrennt sind; die Logik abstrahirt also die Form vom Gehalt, macht dasjenige, was in der Wissenschaftslehre die Form ist, zu ihrem Gehalt, und ist ebendarum in der Wissenschaftslehre begründet, entlehnt von dieser ihre Gültigkeit, nicht aber umgekehrt.

b) Diesem ihrem Gehalt giebt dann die Logik wieder die allgemeine Form der Wissenschaftslehre, und insofern ist sie durch diese bedingt und bestimmt.

c) Ist die Wissenschaftslehre wenigstens als Naturanlage nothwendig, die Logik aber ein künstliches Product des menschlichen Geistes in seiner Freiheit.

Endlich beschreibt Fichte die Wissenschaftslehre genauer nach ihrem Gegenstand und nach ihrer Aufgabe; der Gegenstand der Wissenschaft ist das System des menschlichen Wissens. Unabhängig von der Wissenschaft sind in dem menschlichen Geiste gewisse Handlungen desselben; diese sind das Was, das vorhanden ist, sie geschehen auf eine gewisse bestimmte Weise und eben dadurch unterscheidet sich die eine von der andern, und dieses ist das Wie. Im menschlichen Geist ist also ursprünglich vor unserem Wissen Gehalt und Form und beide sind unzertrennlich verbunden. Es ist endlich, wenn alle diese Handlungen unter sich zusammenhängen und unter allgemeinen, besonderen und einzelnen Gesetzen stehen, für den etwanigen Beobachter auch ein System vorhanden.

Hierin liegt der ganze Stoff der Wissenschaft. Um diese wirklich zu Stande zu bringen, dazu wird erfordert, daß das Ich eine Handlungsart überhaupt zum Bewußtseyn erhebe. Dieses ist eine Handlung der Freiheit. Durch diese Handlung wird nun Etwas, was an sich schon Form ist, nämlich die nothwendige Handlungsweise der Intelligenz, als Gehalt in eine neue Form des Wissens oder des Bewußtseyns aufgenommen; jene Handlung ist demnach Reflexion; jene nothwendigen Handlungen werden ferner von aller Vermischung rein aufgestellt, es findet also auch Abstraction statt. Durch Reflexion und Abstraction werden die Handlungen der Intelligenz zum Bewußtseyn erhoben, wird die Wissenschaftslehre zu Stande gebracht. Aber nach welchen Regeln und Gesetzen verfährt jene freie reflectirende Abstraction? wie weiß der Philosoph, was er als nothwendige Handlungsweise der Intelligenz aufnehmen und was er als ein Zufälliges liegen lassen soll?

Dieses, sagt Fichte, kann er nun schlechterdings nicht wissen, der menschliche Geist macht mancherlei Versuche, durch Reflexion und Abstraction die nothwendige Handlungsart der Intelligenz von den zufälligen Bedingungen derselben abzusondern; er kommt durch blindes Herumtappen zur Dämmerung und geht erst durch diese zum hellen Tage über. Es ist ein ewiges Suchen, von

dessen Vollendung man nie versichert seyn kann, obgleich die Speculation beständige Fortschritte macht. Denn was die Gesetze oder Regeln betrifft, nach welchen jene reflectirende Abstraction vorgenommen wird, so gehören sie auch zu den nothwendigen Handlungsweisen des menschlichen Geistes, müssen also auch durch die Wissenschaft gefunden und als Theile von dem System des menschlichen Wissens dargestellt werden. Und nun lassen sich zwei Fälle denken: entweder gelangt der Philosoph, indem er bei der Begründung der Wissenschaft die reflectirende Abstraction nach gewissen Regeln und Gesetzen einrichtet, im Verfolge der Speculation auf Gesetze, die den voraus angenommenen widersprechen; dieß wäre ein Beweis, daß die voraus angenommenen Regeln nicht die richtigen Handlungsweisen der Intelligenz sind, wenn man nämlich richtig gefolgert hat; denn nur aus dem Falschen, nie aber aus dem Wahren, kann etwas Falsches durch richtige Folgerung hervorgehen. Oder die voraus angenommenen Regeln stimmen mit denjenigen überein, die man im Gange der Wissenschaftslehre als die einzig möglichen findet, so beweist dieses noch nicht, daß es die wahren und richtigen sind, denn jene Uebereinstimmung könnte auch durch zwei oder mehrere unrichtige Folgerungen, die einander aufheben und gleichsam compensiren, hervorgebracht seyn. Wie bei der Probe der Division durch Multiplication das Aehnliche vorkommt, wenn ich in der Multiplication denselben Fehler mache, den ich in der Division gemacht, z. B. beidemal 5×9 für 36 gerechnet habe.

So bleibt demnach in der Wissenschaft immer die Möglichkeit übrig, daß die Einheit des Systems selbst vielleicht durch unrichtige Folgerung entstanden sey. Die Wissenschaft ist richtig und wahr, wenn sie die ursprünglichen Handlungen des menschlichen Geistes und seine Gesetze richtig darstellt, wenn sie eine getroffene Darstellung von dem System des menschlichen Wissens ist, aber die Frage ist eben davon, ob und in wiefern unsere Darstellung getroffen sey? darüber können wir nie einen strengen, sondern nur einen Wahrscheinlichkeit begründenden Beweis führen. Sie hat nur unter der Bedingung und nur insofern Wahrheit, als sie getroffen ist, denn wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen, freilich nicht Zeitungsschreiber, sondern pragmatische Geschichtschreiber. Uebrigens

ist die Reflexion, welche in der ganzen Wissenschaft herrscht, sofern sie eine Wissenschaft ist, ein Vorstellen; daraus folgt aber gar nicht, daß Alles, worüber reflectirt wird, auch nur ein Vorstellen seyn werde. * In der Wissenschaft wird das Ich vorgestellt, es folgt aber nicht, daß es blos als vorstellend vorgestellt wird. Die Reflexion, also das Vorstellen ist die höchste und absolut erste Handlung des Philosophen. Die absolut erste Handlung des menschlichen Geistes könnte wohl eine andere seyn, und dieses läßt sich schon zum voraus vermuthen. Denn die Vorstellung läßt sich erschöpfen, ihr Verfahren ist durchgängig bestimmt und nothwendig; diese Nothwendigkeit muß einen letzten Grund haben, der als solcher keinen höheren haben kann. Das Vorstellen ist aber nicht das höchste, sondern eine untergeordnete Handlung der Intelligenz.

Mit dieser Darstellung sind zu vergleichen:

J. G. Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (auch vom Jahr) 1794 (Tübingische Gelehrte Anzeigen, 1795. Stück 62, S. 490), wenigstens um die damalige Stimmung Fichte's kennen zu lernen; in Beziehung auf den bestimmten Inhalt aber: Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie; ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen, 1801; auch Schelling: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, 1795. (Der Fichte'schen Schrift: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre nachgebildet, s. Tübinger Gelehrte Anzeigen, 1795. St. 4 u. 12. S. 25 u. 89.)

Nachdem wir den Begriff und die Aufgabe der Wissenschaftslehre kennen gelernt haben, wäre nun der Inhalt derselben darzustellen. Hierher gehört:

Grundlage der Wissenschaftslehre nach ihrem theoretischen und praktischen Theile. Leipzig 1795. **

* Diese Bemerkung bezieht sich ohne Zweifel auf Reinhold's Theorie des Vorstellungs-Vermögens, als Versuch, der kritischen Philosophie ihre Grundlage zu geben.

** Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer, bei C. E. Gabler 1794.

Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen. Erste Ausgabe, 1795.

Beide zusammen erschienen 1802 in einer neuen unveränderten Auflage unter dem Titel:

Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre und Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen.

Damit ist zu verbinden:

Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten. Herausgegeben von J. G. Fichte und F. J. Niethammer, Bd. III. (J. 1796) Heft 4. Vergleichung des von Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre, Bd. V. (Jahrg. 1797) Heft 1. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Erste Abtheilung, Heft 4. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, und Heft 5, Fortsetzung.

Die Aufgabe ist: Den absolut ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen; das Wissen dem Gehalt und der Form nach zu begründen.

Mit Rücksicht auf die eben angeführten Abhandlungen können wir die Darstellung der Fichte'schen Philosophie am einfachsten so einleiten:

Auch bei der flüchtigsten Selbstbeobachtung findet jeder den merkwürdigen Unterschied zwischen den Vorstellungen, daß einige derselben von dem Gefühl der Freiheit, andere von dem Gefühl der Nothwendigkeit begleitet sind.

Warum jene so und nicht anders bestimmt sind, darnach kann man vernünftiger Weise nicht fragen, eben weil sie von der Freiheit abhängig sind. Dagegen kann man wohl fragen: wo das System der vom Gefühl der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen und dieses Gefühl der Nothwendigkeit selbst begründet sey? Jenes System nennen wir Erfahrung, innere sowohl als äußere, es fragt sich also nach dem **Grund** der Erfahrung, und diese Frage zu beantworten, ist Aufgabe der Philosophie; dieser Grund der Erfahrung ist das Object der Philosophie. Dieselbe Frage drückt Fichte auch so aus: Wie

kommen wir dazu, dem, was doch nur subjectiv ist, objective Gültigkeit beizumessen? oder da objective Gültigkeit durch Seyn bezeichnet wird: wie kommen wir dazu, ein Seyn anzunehmen? (Ph. J. Bd. V, S. 323.) oder: wie hängen unsere Vorstellungen mit ihren Objecten zusammen? in wiefern kann man sagen, daß denselben Etwas unabhängig von ihnen und überhaupt von uns, außer uns entspreche?

Nehmen wir den ersten Ausdruck: die Philosophie fragt nach dem Grunde der Erfahrung; dieser Grund der Erfahrung ist das Object der Philosophie.

Nun fällt aber der Grund außerhalb des Begründeten, das Object der Philosophie liegt also nothwendig außer aller Erfahrung, und sie hat sich über die Erfahrung zu erheben. Wie ist dieß aber möglich, da, wie das endliche Vernunft-Wesen, so auch der Philosoph Nichts außer der Erfahrung hat, diese den ganzen Stoff seines Denkens enthält?

Der Philosoph kann abstrahiren, d. h. das in der Erfahrung Verbundene durch Freiheit des Denkens trennen.

In der Erfahrung ist nun das Ding, d. h. dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt seyn und wornach unsere Erkenntniß sich richten soll, und die Intelligenz, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden. Der Philosoph kann von einem von beiden abstrahiren; abstrahirt er vom Ding, so behält er eine Intelligenz an sich, abstrahirt er von der Intelligenz, so behält er ein Ding an sich. Das erste Verfahren heißt Idealismus, das zweite Dogmatismus; und der Streit zwischen dem Idealisten und dem Dogmatiker ist eigentlich der, ob der Selbstständigkeit des Ich die Selbstständigkeit des Dinges, oder umgekehrt, der Selbstständigkeit des Dinges die des Ich aufgeopfert werden soll? Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist; denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistes-Knechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.

Die Sache betrachtet, ist der Dogmatismus gänzlich unfähig,

zu erklären, was er zu erklären hat, und dieß entscheidet über seine Untauglichkeit.

Er will die Vorstellung aus einer Einwirkung des Dinges an sich begreiflich machen, und dabei darf er dasjenige nicht abläugnen, was das unmittelbare Bewußtseyn über die erstere aussagt. Nach dieser Aussage sieht die Intelligenz als solche sich selbst zu; dieses sich selbst Sehen geht unmittelbar auf Alles, was sie ist; und in dieser unmittelbaren Vereinigung des Seyns und des Sehens besteht die Natur der Intelligenz. Die Objecte sind in mir, nur in wiefern ich ihnen zusehe; Zusehen und Seyn sind unzertrennlich vereiniget. In der Intelligenz ist sonach eine doppelte Reihe des Seyns und des Zusehens, des Reellen und des Idealen und in der Unzertrennlichkeit dieses Doppelten besteht ihr Wesen.

Diese Natur der Intelligenz überhaupt und ihre besonderen Bestimmungen will nun der Dogmatismus durch den Satz der Caussalität erklären; sie soll Bewirktes, soll zweites Glied in der Reihe seyn. Dieß giebt aber nur eine reelle Reihe. Die Kraft des Wirkenden geht auf ein Anderes über und bringt in ihm ein Seyn hervor und weiter Nichts. Den Uebergang vom Seyn zum Vorstellen kann der Dogmatismus nicht nachweisen.

Der Idealismus dagegen erklärt die Bestimmungen des Bewußtseyns aus dem Handeln der Intelligenz. Diese ist ihm nur thätig und absolut, nicht leidend, es kommt ihr eigentlich kein Seyn, kein Bestehen zu, sie ist dem Idealismus ein Thun und absolut nichts weiter. Aus dem Thun (Handeln) der Intelligenz sollen bestimmte Vorstellungen (die von einer Welt) abgeleitet werden; aber von einem Unbestimmten läßt sich nicht Bestimmtes ableiten. Mithin müßte jenes zum Grund gelegte Handeln der Intelligenz ein bestimmtes Handeln seyn und zwar, da die Intelligenz selbst der höchste Erklärungsgrund ist, ein durch sie selbst und ihr Wesen, nicht durch Etwas außer ihr bestimmtes Handeln. Die Voraussetzung des Idealismus wird sonach diese seyn: die Intelligenz handelt; aber sie kann vermöge ihres Wesens nur auf eine gewisse Weise handeln. Denkt man sich diese nothwendige Weise des Handelns abgesondert vom Handeln, so nennt man sie Gesetze des Handelns; also giebt es nothwendige Gesetze der Intelligenz. Hiedurch ist dann auch das

Gefühl der Nothwendigkeit, welches die bestimmten Vorstellungen begleitet, begreiflich gemacht; die Intelligenz fühlt dann nicht etwa einen Eindruck von Außen, sondern sie fühlt in jenem Handeln die Schranken ihres eigenen Wesens.

Jene Gesetze machen dann endlich, so gewiß sie in dem Einen Wesen der Intelligenz begründet seyn sollen, ein System aus.

In wiefern der Idealismus diese einzig vernunftmäßig bestimmte und wirklich erklärende Voraussetzung von nothwendigen Gesetzen der Intelligenz macht, heißt er der kritische oder auch der transcendentale.

Er kann aber auf zweierlei Art zu Werke gehen: Entweder er leitet jenes System der nothwendigen Handlungsweisen und mit ihm zugleich die dadurch entstehenden objectiven Vorstellungen wirklich von den Grundgesetzen der Intelligenz ab und läßt so unter den Augen des Lesers oder Zuhörers den ganzen Umfang unserer Vorstellungen allmählich entstehen, oder er faßt diese Gesetze etwa so, wie sie schon unmittelbar auf die Objecte angewendet werden, irgend woher auf und behauptet nun, durch diese würden die Objecte bestimmt und geordnet. *

In der zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre (im philosophischen Journal, Bd. V Heft 4, 1797) wird die Sache so dargestellt:

Die Frage ist: Woher das System der vom Gefühl der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen? oder: wie kommen wir dazu, dem, was doch nur subjectiv ist, objective Gültigkeit beizumessen? oder, da objective Gültigkeit durch Seyn bezeichnet wird: wie kommen wir dazu, ein Seyn anzunehmen? Da diese Frage von der Einkehr in sich selbst, von der Bemerkung, daß das unmittelbare Object des Bewußtseyns doch lediglich das Bewußtseyn selbst sey, ausgeht, so kann sie von keinem andern Seyn, als von einem Seyn für uns reden.

Die Frage: wie ist ein Seyn für uns möglich? abstrahirt selbst von allem Seyn; ebenso muß die Antwort, wenn sie eine Antwort auf diese Frage seyn soll, gleichfalls von allem Seyn abstrahiren.

Der Philosoph hält sich an das Bewußtseyende, an das

* Auf die letztere Weise ist Kant verfahren, auf die erstere will Fichte verfahren.

Subject, welches er sonach rein von aller Vorstellung des Seyns auffassen muß, um in ihm erst den Grund alles Seyns (versteht sich — für dasselbe) aufzuweisen. Aber dem Subject kommt, wenn von allem Seyn desselben und für dasselbe abstrahirt wird, nichts zu, denn ein Handeln; in seinem Handeln also muß der Philosoph das Subject auffassen.

Die Grundbehauptung des Philosophen ist: Sowie das Ich nur für sich selbst sey, entstehe ihm zugleich nothwendig ein Seyn außer ihm; der Grund des letzteren liege im ersteren. Um diese Behauptung zu erweisen, müßte er zeigen, zuvörderst, wie das Ich für sich sey und werde, dann, daß dieses Seyn seiner selbst für sich selbst nicht möglich sey, ohne daß ihm auch zugleich ein Seyn außer ihm entstehe.

Also erste Frage: Wie ist das Ich für sich selbst?

Das erste Postulat: Denke dich, construire den Begriff deiner selbst, und bemerke, wie du das machst! Wer dieß thut, wird finden, daß im Denken jenes Begriffes seine Thätigkeit als Intelligenz in sich selbst zurückgeht, sich selbst zu ihrem Gegenstand macht.

Erst durch diesen Act und lediglich durch ihn, durch ein Handeln auf ein Handeln selbst, welchem bestimmten Handeln kein Handeln überhaupt vorhergeht, wird das Ich ursprünglich für sich selbst.

(Damit soll der Einwurf beseitiget werden, daß das Ich für sich schon da seyn müsse, um auf sich zurückgehen zu können, und die Philosophie also schon voraussetze, was sie erklären soll.)

Dieses Zurückgehen des Ich in sich selbst ist kein Begreifen, sondern eine bloße Anschauung; es ist kein Bewußtseyn, nicht einmal ein Selbstbewußtseyn, nur ein Theil der ganzen Handlung der Intelligenz, wodurch sie ihr Bewußtseyn zu Stande bringt.

Der Philosoph kann diesen Act des Ich nur in sich selbst anschauen und, um ihn anschauen zu können, muß er ihn vollziehen; er schaut sein Handeln unmittelbar an, und dieß nennt Fichte die intellectuelle Anschauung.

Die Möglichkeit derselben wird erklärt und der Glaube an ihre Realität bewährt, indem man das Sittengesetz in uns aufweist, worin dem Ich ein absolutes, nur in ihm und schlechthin

in nichts Anderem begründetes Handeln angemuthet und es sonach als ein absolut Thätiges charakterisirt wird.

In dem Bewußtseyn dieses Gesetzes ist die Anschauung der Selbstthätigkeit und Freiheit begründet; ich werde mir durch mich selbst als Etwas, das auf gewisse Weise thätig seyn soll, gegeben; ich werde mir sonach durch mich selbst als thätig überhaupt gegeben; ich habe das Leben in mir selbst und nehme es aus mir selbst.

Endlich in der Vergleichung des von Hrn. Professor Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre (Philosophisches Journal, Bd. III. Heft 4, 1796) wird folgende Darstellung gewählt:

Die Frage, welche die Philosophie zu beantworten hat, ist folgende: Wie hängen unsere Vorstellungen mit ihren Objecten zusammen? inwiefern kann man sagen, daß denselben Etwas, unabhängig von ihnen und überhaupt von uns, außer uns entspreche?

In jeder Wissenschaft wird vorausgesetzt, daß unseren Vorstellungen Dinge außer uns entsprechen, und diese Voraussetzung ist die Bedingung der Möglichkeit aller Wissenschaft. Die Philosophie aber soll diese Voraussetzung erhärten; durch sie wird unser Vorstellen erst ein Wissen, und darum hat man neuerlich die Philosophie als eine Wissenschaft der Wissenschaft, als eine Wissenschaftslehre charakterisirt, um sie dadurch zugleich von jeder anderen Wissenschaft scharf zu unterscheiden.

Die Aufgabe der Wissenschaft ist: Welches ist der Grund unserer Behauptung, daß unsern Vorstellungen Etwas außer uns entspreche? Die Wissenschaft antwortet:

Die Vorstellung und das Object, das ihr entsprechen soll, sind Eins und Ebendasselbe, nur angesehen aus zwei verschiedenen Gesichtspunkten; daß es aber aus zwei verschiedenen Gesichtspunkten angesehen werden muß, liegt in der erkennbaren und darzustellenden Natur der Vernunft, ist sonach nothwendig und ist einzusehen als nothwendig.

Die Wissenschaft giebt die Einsicht, wie und warum das vernünftige Wesen beides, das doch nur Eins ist, unterscheiden und hinterher doch urtheilen müsse, daß beide völlig gleich sind, abgerechnet den Charakter der Freiheit, den die Vorstellung als solche hat, und den der Nothwendigkeit, den das Object als solches hat.

Das Verfahren der Wissenschaft ist folgendes:

Sie fordert jeden auf, zu bemerken, was er überhaupt und schlechthin nothwendig thue, wenn er sich sagt: Ich. Sie postulirt: Jeder, der nur die geforderte Handlung wirklich vornehme, werde finden, daß er sich selbst setze, oder, daß er Subject und Object zugleich sey. In dieser absoluten Identität des Subjects und Objects besteht die Ichheit; Ich ist dasjenige, was nicht Subject seyn kann, ohne in demselben ungetheilten Acte Object, und nicht Object seyn kann, ohne in demselben ungetheilten Acte Subject zu seyn, und umgekehrt, was so ist, ist Ich; beide Ausdrücke sagen bestimmt dasselbe.

Aus dieser Identität geht die ganze Philosophie hervor, durch sie wird die Frage vom Bande des Subjects und des Objects auf einmal für immer beantwortet, indem sich zeigt, daß sie gleich ursprünglich in der Ichheit verbunden sind.

Durch sie wird der kritische Idealismus gleich zu Anfang aufgestellt, der kein Idealismus ist, nach welchem das Ich nur als Subject, und kein Dogmatismus, nach welchem es nur als Object betrachtet wird (Identität der Idealität und der Realität).

Jene Beschreibung nun: das Ich ist, was schlechthin sich selbst setzt, was Subject und Object zugleich ist, ist eine bloße Formel, todt und unverständlich für denjenigen, der sie nicht durch innere, in sich selbst hervorgebrachte Anschauung belebt.

Die Wissenschaft sagt nicht: begreife, was man dir sagt, sondern: begreife dich selbst, construire dich selbst; sie fordert ein inneres Handeln, jenes zugleich Subject- und Object-Seyn, so daß man diese Identität in sich selbst finde.

Mit jenem Grundsatz ist die ganze Philosophie schon gegeben; die Philosophie ist nichts anderes, als eine vollständige Analyse jenes Grundsatzes, d. h. des Ich, als Subject-Objectes, wie es beides ist, also im Handeln; indem die einige Handlung analysirt wird, wird sie getheilt und erscheint mithin in der Analyse als mehrere Handlungen. Denkt man in dieser Folge der Handlungen das Ich als Object, so hat man die Dinge (was Kant die Anschauung nennt); denkt man es als Subject, so hat man den Begriff. Die Analyse der Wissenschaft läßt beides, Begriff und Ding, zugleich entstehen und macht es dadurch für das innere Auge des Geistes sichtbar,

daß beide Eins und Ebendasselbe sind, nur von verschiedenen Seiten angesehen.

Aus dem Bisherigen wissen wir also, daß die Wissenschafts-lehre ihre ganze Theorie vom Wissen auf ein Thun oder Handeln des Ich gründet, daher auch die erste Forderung, die sie an ihren Lehrling macht: Merke auf dich selbst, kehre deinen Blick von Allem, was dich umgiebt, ab, und in dein Inneres.

Um jenes Thun oder Handeln zu finden, nimmt Fichte in der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, womit man die Schrift Schelling's: Vom Ich, als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795) ver-gleichen kann, folgenden Weg:

Um den absolut ersten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen, muß man von irgend einer Thatsache des empirischem Bewußtseyns ausgehen und von derselben nach und nach eine empirische Bestimmung nach der andern absondern, bis dasjenige, wovon sich weiter Nichts absondern läßt, übrig bleibt.

Eine solche Thatsache des empirischen Bewußtseyns ist nun der Satz: **A = A**, **A** ist **A**.

1) Dieser Satz wird schlechthin, d. h. ohne allen weiteren Grund behauptet, man schreibt sich also das Vermögen zu, Etwas schlechthin zu setzen.

2) Was schlechthin und ohne allen Grund gesetzt wird, ist nicht **A**, sondern: Wenn **A** ist, so ist **A**, d. h. der nothwen-dige Zusammenhang zwischen dem Wenn und So, welchen wir mit **X** bezeichnen wollen.

3) Dieses **X** ist im Ich und durch das Ich gesetzt, und wenigstens insofern, als jener Zusammenhang gesetzt wird, ist auch **A** in dem Ich und durch das Ich gesetzt. Der obige Satz läßt sich demnach auch so ausdrücken: Wenn **A** im Ich gesetzt ist, so ist es gesetzt, oder — so ist es. Damit wird gesetzt, daß im Ich etwas sey, das sich stets gleich, stets Ein und Ebendas-selbe sey, und das schlechthin gesetzte **X** läßt sich auch so aus-drücken: Ich = Ich, Ich bin Ich, oder Ich bin. Denn das Ich setzt sich selbst; es ist das Handelnde und das Produkt der Handlung, Handlung und That sind Eins und Dasselbe, daher ist das: Ich bin, der Ausdruck einer Thathandlung. (Von einer [ursprünglichen] Thathandlung aus construirt Fichte das

Bewußtseyn des Ich.) Wenn nun das Ich nur insofern ist, als es sich selbst setzt, so ist das Ich auch nur für das Ich. Jene Thathandlung ließe sich also vollständig so ausdrücken: das Ich ist schlechthin, weil es ist und was es ist, beides für das Ich. Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn.

So hätten wir demnach ein Prinzip alles Wissens, das absolute Ich. Dieses Prinzip ist immanent; dagegen alle diejenigen Systeme, welche das Prinzip außerhalb des Ichs setzen, ein transcendentes Prinzip haben.

Dieses absolute Ich ist der Inbegriff und die Quelle aller Realität; außer ihm giebt es keine Realität, als die durch das absolute Ich selbst gesetzt ist; insofern ist das absolute Ich die einzige Substanz, und Alles, was ist, ist blos Accidens desselben, bloße Modification oder Beschränkung seiner unendlichen Realität. Wenn nun außer dem Ich nichts ist, als was es setzt, so muß das Ich Alles in sich setzen, es ist insofern die Ursache und zwar die immanente Ursache alles dessen, was ist (Kategorie der Realität).

Außer jenem Satze: **A = A**, aus dem wir die Wahrheit des absoluten Ich und somit den absolut ersten Grundsatz alles menschlichen Wissens durch Absonderung aller empirischen Bedingungen entwickelt haben, findet sich aber noch eine andere Thatsache des empirischen Bewußtseyns, nämlich der Satz: non **A** ist nicht = **A**. In diesem Satze wird dem **A** entgegengesetzt ein non **A**; dieser Satz läßt sich der Form nach (d. h. als Gegensatz) aus dem obigen nicht ableiten, denn die Form des Entgegensetzens ist in der Form des Setzens so wenig enthalten, daß sie ihr vielmehr ganz entgegengesetzt ist. Aber wenn ein non **A** gesetzt werden soll, muß ein **A** gesetzt seyn; es ist also wenigstens das non **A** oder die Materie, der Gehalt jenes Satzes bedingt und abgeleitet. Der Satz ist der Form nach unbedingt, dem Gehalte nach bedingt. Da nun aber nach dem ersten Grundsatze ursprünglich und schlechthin nur das Ich gesetzt ist, so kann auch ursprünglich und schlechthin nur dem Ich entgegengesetzt werden. Das dem Ich entgegengesetzte ist aber ein Nicht-Ich; also so gewiß der Satz: non **A** ist nicht = **A**, als ein unläugbar gewisser in dem empirischen Bewußtseyn vorkommt, so gewiß wird dem Ich entgegengesetzt ein Nicht-Ich.

Dieß ist der zweite Grundsatz. Abstrahirt man von dem Gehalte oder der Materie, so hat man den logischen Grundsatz des Gegensetzens; und sieht man blos auf die Form der Folgerung von dem Entgegengesetztseyn auf das Nichtseyn, so hat man die Kategorie der Negation.

Das Nicht=Ich, welches durch den zweiten Grundsatz gesetzt wird, ist im Gegensatz gegen das absolute Ich (welches absolute Realität ist) absolute Negation.

Uebrigens ist, weil (nach dem ersten Grundsatz) Alles im Ich und durch das Ich und für das Ich gesetzt ist, das Nicht=Ich im Ich und für das Ich und durch das Ich gesetzt. Der aus diesen beiden Grundsätzen sich ergebende Hauptsatz wäre also dieser: Im Ich ist dem Ich entgegengesetzt ein Nicht=Ich. Vergleichen wir die zwei aufgestellten Grundsätze mit einander, so sind sie einander entgegengesetzt, sie widersprechen einander, durch den einen wird schlechthin ein Ich, durch den andern schlechthin ein Nicht=Ich, durch den einen absolute Realität, durch den andern absolute Negation gesetzt. Die Aufgabe wäre also: diese Widersprüche zu vereinigen, irgend ein vermittelndes Glied zu finden, vermittelst dessen beide Sätze richtig seyn können, ohne daß die Identität des Bewußtseyns aufgehoben wird. Man sieht leicht ein, daß jene Gegensätze **A** und **non A**, Seyn und Nicht=Seyn, Realität und Negation, ohne aufgehoben zu werden, sich nur dadurch vereinigen lassen, daß sie einander einschränken. Etwas einschränken heißt aber, die Realität desselben durch Negation nicht gänzlich, sondern nur zum Theil aufheben. In dem Begriffe des Einschränkens liegt also außer den Begriffen der Realität und der Negation noch der Begriff der Theilbarkeit. Es wird also sowohl das Ich als das Nicht=Ich theilbar gesetzt. Der Hauptsatz lautete nimmer so: Im Ich ist dem Ich entgegengesetzt ein Nicht=Ich, sondern: Im Ich ist dem theilbaren Ich entgegengesetzt ein theilbares Nicht=Ich, oder im absoluten Ich ist das Ich und das Nicht=Ich gesetzt, als wechselseitig durch einander bestimmbar oder beschränkbar. Dieß ist der Begriff der Schranken oder der Limitation.

Zur Erläuterung dieses dritten Grundsatzes noch Folgendes:

Durch den ersten Grundsatz ist das Ich schlechthin gesetzt, durch den zweiten ist ein Nicht=Ich schlechthin gesetzt; jenes ist

absolute Realität, dieses absolute Negation. So gesetzt, heben Ich und Nicht-Ich einander geradezu auf; sie widersprechen einander, und doch sollen sie nicht aufgehoben werden, denn sie sind beide schlechthin gesetzt. Die Aufgabe wäre also: sie zu vereinigen. Dieß geschieht, wenn das Ich die absolute Realität beschränkt, d. h. einen Theil seiner absoluten Realität in das Nicht-Ich setzt und somit einen Theil der absoluten Negation oder des Nicht-Ich in sich setzt. Dadurch bekommt das Nicht-Ich eine Realität, nämlich diejenige, die im Ich aufgehoben worden. Es wird das Ich gesetzt mit einem Theile der Negation, das Nicht-Ich mit einem Theile der Realität, beides durch das Ich und für das Ich. Dadurch wird das absolute Ich ein endliches Ich, ein empirisches, mit empirischem Bewußtseyn, dem ein reelles Nicht-Ich entgegensteht. Dadurch entsteht eine wechselseitige Beschränkung des Ichs und des Nicht-Ichs, eine Wechselwirkung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich. Dieß ist die Grundlage der Wissenschaft. Ihr Prinzip ist das absolute Ich und ihre Aufgabe, in diesem Ich alle Gegensätze zu vereinigen, es darzustellen als die reine Identität aller Gegensätze. Sie stellt in dieser Hinsicht folgende drei Grundsätze auf:

1) den Grundsatz der Thesis, welcher Ich schlechthin setzt;
2) den Grundsatz der Antithesis, welcher dem Ich schlechthin entgegensetzt ein Nicht-Ich;
3) den Grundsatz der Synthesis, durch welchen das schlechthin gesetzte Ich und das schlechthin gesetzte Nicht-Ich vereiniget werden sollen.

Dieß soll dadurch geschehen, daß das Ich und das Nicht-Ich einander einschränken, als theilbar gesetzt werden, so daß dem Ich die Realität zukommt, die dem Nicht-Ich nicht zukommt und umgekehrt dem Nicht-Ich die Realität, die dem Ich nicht zukommt. Damit ist die Wissenschaftslehre von den absoluten Gegensätzen zu relativen herabgestiegen. Diese relativen Gegensätze stellen sich in folgenden zwei Sätzen dar:

1) Das Ich setzt sich als bestimmt und beschränkt durch das Nicht-Ich;
2) das Ich setzt sich als bestimmend und beschränkend das Nicht-Ich.

An dem ersteren haben wir den Hauptsatz der theoretischen

Philosophie, denn alles Erkennen beruht darauf, daß dem Ich ein Nicht=Ich, dem Subject ein Object entgegenstehe; an dem anderen den Hauptsatz der praktischen Philosophie, denn alles Handeln beruht seiner Möglichkeit nach darauf, daß ein Object sey, auf welches das Ich wirkt.

Die höchste Aufgabe der theoretischen Philosophie ist: zu erklären, wie das Ich sich selbst als beschränkt durch ein Nicht=Ich setzen könne?

Die Antwort ist: da das Ich der Inbegriff und die Quelle aller Realität, das Nicht=Ich an und für sich lautere absolute Negation ist, so kann für das Ich nur dadurch ein Nicht=Ich, ein Object entstehen, daß es seine Realität zum Theil aufhebt und in ein Entgegengesetztes, Nicht=Ich setzt. Dadurch, daß ihm das Ich von seiner Realität mittheilt, wird das Nicht=Ich für das Ich etwas Wirkliches, aber auch nur insofern, als das Ich seine Realität aufhebt und ihm mittheilt; denn für das Ich giebt es keine Realität und kann es keine Realität geben, als die durch das Ich selbst gesetzt ist.

Dadurch unterscheidet sich also der transcendentale Idealismus vom System des Dogmatismus und von der Ansicht des gemeinen Verstandes. Nach diesen letzteren Ansichten entsteht für das Ich das Nicht=Ich oder die objective Erkenntniß dadurch, daß äußere Dinge, die von dem vorstellenden Subject gänzlich unabhängig und ohne dessen Zuthun vorhanden sind, auf das vorstellende Subject einwirken. Allein diese Erklärung hat unüberwindliche Schwierigkeit. Wenn man zwischen Ich und Nicht=Ich auch noch so viele Mittelglieder einschiebt, begreift man doch nicht, wie die äußeren Dinge mit dem vorstellenden Subject in Verbindung treten können, wie eine Realität von außen in das Ich hineinkommen möge. Der Idealist vermeidet diese Schwierigkeit, indem er behauptet: die objective Erkenntniß gehet aus dem Ich hervor, das Ich setzt das Nicht=Ich, indem es seine absolute Thätigkeit theilweise aufhebt, vermindert und ebendamit in ein Entgegengesetztes, in ein Nicht=Ich setzt, wodurch dieses für das Ich Realität bekommt, aber nur soviel, als ihm das Ich mittheilt. Insofern nun das Ich durch Verminderung seiner Thätigkeit das Nicht=Ich setzt, ist es thätig; insofern es aber das Nicht=Ich durch Verminderung seiner Thätigkeit setzt, ist es leidend;

denn Leiden ist nichts anders als verminderte Thätigkeit. Das Ich ist also thätig und leidend zugleich, und das Nicht-Ich ist nichts als ein Produkt des Ich. Durch das Ich bekommt das Nicht-Ich Realität, wird thätig, die absolute Realität oder Thätigkeit des Ich wird aber beschränkt, das Ich wird leidend; insofern es aber durch diese Beschränkung, durch diese Verminderung Etwas, eine Realität setzt, ist es zugleich thätig.

Hieran knüpfen sich folgende weitere Bestimmungen:

Insofern das Ich den Gegenstand setzt, ist es der Idealgrund des Gegenstandes. Aber der Gegenstand muß auch dem Ich entgegengesetzt werden; er muß insofern gedacht werden, als die Realität oder Thätigkeit des Ich beschränkend, als wirkend auf das Ich, und insofern ist der Gegenstand der Realgrund der Vorstellung. Inzwischen da das Entgegensetzen des Gegenstandes nichts anders ist, als das Setzen des Gegenstandes durch das Ich, so ist der Idealgrund auch der Realgrund und umgekehrt. Es kommt allein darauf an, wie man das Ich betrachtet. Denkt man sich das Ich als thätig, das Nicht-Ich also als leidend, so denkt man den Idealgrund; denkt man sich hingegen das Ich als leidend (mit vermind erter Thätigkeit) und das Nicht-Ich also als thätig, so denkt man den Realgrund. Beide sind aber an sich (der Qualität nach) einerlei, nur in der Quantität sind sie verschieden. Die ideelle Thätigkeit des Ich ist zugleich die reelle, und die reelle die ideelle; denn das Nicht-Ich wird ja nur durch das Ich gesetzt.

Darauf beruht nach Fichte die Vereinigung des Idealismus mit dem Realismus, welche das Wesentliche des transcendentalen Idealismus ausmacht und wodurch das wahre System der Philosophie gefunden wird.

Durch die angeführten Sätze ist nun die Möglichkeit der Erkenntniß von Gegenständen oder die Möglichkeit der objectiven Erkenntniß überhaupt erklärt.

Sie beruht nach dem Bisherigen darauf, daß das absolute Ich seine unendliche Thätigkeit vermindert und beschränkt, und sie ebendamit in ein Entgegensetztes, in ein Nicht-Ich setzt, welches dadurch Realität bekommt. Wir können dieses auch so ausdrücken: Die Erkenntniß der Gegenstände entsteht dadurch, daß das absolute Ich die unendliche Sphäre seiner Realität

bestimmt. Nehmen wir diese Erklärung als richtig an, so drängt sich natürlich und unwillkürlich die Frage auf: Wie kommt doch das absolute Ich dazu, seine unendliche Thätigkeit zu vermindern, seine unendliche Realität zu beschränken? Wo liegt der Grund dieser Verminderung und Beschränkung? Ohne Zweifel in dem Ich, welches das absolut erste, absolut setzende ist. Aber der Grund ist nicht bestimmt nachgewiesen; ihn nachzuweisen, vermag auch die theoretische Philosophie nicht, und so werden wir wiederum zur praktischen Philosophie zurückgeworfen.

Wenn durch das Bisherige die Möglichkeit der objectiven Erkenntniß überhaupt nachgewiesen ist, gehen wir nun zu Fichte's transcendentaler Theorie des Vorstellungsvermögens, zu einer weiteren Entwicklung des Fichte'schen Versuchs, die Vorstellung äußerer Gegenstände zu erklären. Das objective Vorstellen überhaupt wird nach dem Bisherigen durch eine Wechselwirkung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich möglich, bei welcher man das Ich als thätig oder als leidend, das Nicht-Ich also als leidend oder als thätig sich vorstellen kann, weil Thätigkeit und Leiden ein und dasselbe, nicht der Qualität, sondern der Quantität nach verschieden sind. Die Richtung des Ich auf das Nicht-Ich ist der Richtung des Nicht-Ich auf das Ich entgegengesetzt. Beim Vorstellen schwebt also das Gemüth zwischen entgegengesetzten Thätigkeiten, zwischen der thätigen und der leidenden, der positiven und der negativen, der unendlichen und der endlichen. Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt, ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreit mit sich selbst besteht und dadurch sich selbst reproducirt, indem das Ich Unvereinbares vereinigen will, jetzt das Unendliche in die Form des Endlichen aufzunehmen versucht, jetzt zurückgetrieben, es wieder außer demselben setzt und in dem nämlichen Momente abermals es in die Form des Endlichen aufzunehmen versucht, ist das Vermögen der Einbildungskraft. Diese ist es, welche die Thätigkeit und das Leiden des Ich gleichsam einbildet, d. h. zum Bewußtseyn bringt. Und eben dieses Schweben des Gemüths, welches eingebildet wird, ist das Anschauen überhaupt. Damit ist aber nur der Zustand des Gemüthes überhaupt bestimmt, es ist noch nicht bestimmt, weder, was das anschauende Subject, noch was das

angeschaute Object sey. Wenn das Ich anschauen soll, so muß es sich selbst als anschauend setzen, d. h. es muß sich als thätig setzen. Insofern es sich aber als thätig setzt, muß es sich Etwas entgegensetzen als nicht thätig, als leidend. Dieses ist das Angeschaute oder das Nicht-Ich. Hieraus ergiebt sich also, daß die das Angeschaute setzende Handlung nicht eine nach innen, sondern eine nach außen gehende Thätigkeit sey, d. h. eine Production. Ebendeßwegen, weil die Thätigkeit beim Anschauen productiv ist, d. h. nach außen geht, kann das Ich sich derselben nicht bewußt werden; daher es dem gemeinen Menschensinne vorkommt, als ob das Angeschaute außer dem Ich sey und in dasselbe hineinkomme. Nur die philosophische Untersuchung kann entdecken, wie eigentlich das Angeschaute für das Ich entstehe. Das Anschauen überhaupt oder das unbestimmte Anschauen wird nun zu einem bestimmten Anschauen oder zu einer Anschauung dadurch, daß es fixirt wird. Dieses Fixiren geschieht durch die absolute Spontaneität des Ich, es kommt also der Vernunft zu, als dem schlechthin setzenden Vermögen des Ich. Dasjenige, was fixirt wird, ist die Einbildungskraft, insofern ihre Thätigkeit (die unbestimmt, ein bloßes Schweben ist) durch das Fixiren eine Gränze bekommt und das Produkt der fixirten Einbildungskraft ist die Anschauung.

Nun haben wir also zwar die Anschauung; aber, sowie sie fixirt ist, würde sie sogleich aus dem Bewußtseyn verschwinden, wenn sie nicht festgehalten würde. Das Eingebildete, welches den Stoff der Anschauung ausmacht, muß also festgehalten werden, wenn es im Bewußtseyn als Realität sich darstellen soll; denn, was in diesem Momente als fixirt erschiene, im nächsten aus dem Bewußtseyn wieder verschwände, könnte nie als Realität erkannt werden. Es muß demnach ein eigenes Vermögen, festzuhalten, vorhanden seyn; dieses ist nicht die Vernunft, die setzt schlechthin, es ist nicht die Einbildungskraft, diese producirt; sondern es ist ein zwischen beiden liegendes Vermögen, durch welches Etwas besteht, gleichsam verständigt und zur Realität wird, der Verstand. Sonach ist der Verstand kein thätiges oder producirendes Vermögen, sondern ein ruhiges, unthätiges, in welchem das durch die Einbildungskraft producirte, durch die Vernunft fixirte aufbewahrt wird, der bloße Behälter der

Anschauung. Hieraus folgt, daß nur im Verstande Realität ist, denn nur durch ihn wird das durch die Einbildungskraft producirte ein Bestehendes. Ehe die Anschauung in den Verstand kommt, ist sie ein blos schwebendes Einbilden eines unbestimmten Etwas, oder ein unbestimmtes Eingebildetes.

Es wird uns hier von selbst die Kant'sche Theorie von den Elementen der menschlichen Erkenntniß ins Gedächtniß zurückkehren. Auch nach ihr wird die objective Erkenntniß, die Erkenntniß eines Objects dadurch vollendet, daß das unbestimmte Mannigfaltige der Anschauung durch den Verstand und seine Begriffe bestimmt wird. Dadurch erst wird die Erkenntniß objectiv, bekommt Realität. Es ist offenbar dasselbe, was Fichte sagt.

Dieses im Verstande festgehaltene und aufbewahrte Product der Einbildungskraft kann nun wieder fixirt werden durch das absolut setzende Vermögen der Vernunft. Dieses heißt dann Denken. Dadurch setzt sich das blos anschauende Ich als ein denkendes Ich. Das Object hört auf ein angeschautes zu seyn, es wird ein gedachter, ein objectiver Begriff. Das Denken ist demnach der höhere Grad oder die höhere Potenz des Anschauens. (Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.)

Damit ist die Fichte'sche Theorie des Vorstellens vollendet. Werfen wir einen Blick über das Ganze, so geht sie von der Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nicht-Ich aus. Auf dieser beruht alles objective Vorstellen, alle objective Erkenntniß. Allein diese Wechselwirkung ist offenbar nur postulirt, nicht erklärt.

Zwar wird das Nicht-Ich durch das Ich gesetzt, denn es kann gar nichts Anderes seyn, als was das Ich setzt; aber das Nicht-Ich wird doch nur dadurch gesetzt, daß das Ich seine unendliche Thätigkeit beschränkt. Fichte drückt dieß auch so aus: Die Thätigkeit des absoluten Ich, welche an und für sich in's Unendliche geht, wird durch einen Anstoß begränzt und gleichsam auf sich selbst reflectirt; dadurch entsteht das Nicht-Ich. Es wäre also vor allen Dingen der Grund dieses Anstoßes nachzuweisen, und damit kommen wir wieder auf den Zusammenhang der Wissenschaftslehre mit der Kant'schen Philosophie zurück. In dieser wurde vorausgesetzt, daß alle Erkenntniß mit der Affection des Dinges an sich beginne, dadurch werde das Gemüth afficirt. Dieser Anstoß war aber unerklärt geblieben. Fichte wollte ihn

erklären, und dadurch den Kriticismus vollenden. Indessen muß der Grund jenes Anstoßes im Fichte'schen System, wenn es in sich selbst vollendet seyn will, im Ich nachgewiesen werden.

Fichte gesteht selbst, die Frage, wie und wodurch der für die Erklärung der Vorstellung anzunehmende Anstoß auf das Ich geschehe, sey hier auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie nicht zu beantworten, und dieß ist natürlich, weil auf dem Anstoß die Möglichkeit der Erkenntniß beruht, vor ihm keine Erkenntniß ist. Er muß also wohl aus dem Grundsatz der praktischen Philosophie erklärt werden. Dieser wurde aber früher schon so ausgedrückt: das Ich setzt sich als bestimmend oder beschränkend das Nicht-Ich. Es müßte also gezeigt werden, daß das Ich, indem es bestimmend ist, sich auch als bestimmt und beschränkt setzt. Dieß will Fichte so zeigen:

Dem Ich kommt eine unendliche Thätigkeit zu. Da diese nicht schlechthin oder geradezu als Caussalität gesetzt werden kann, weil sie noch keinen Gegenstand hat, und dennoch Thätigkeit ist; so kann sie nicht anders gedacht werden, denn als Thätigkeit, die Ursache werden möchte, aber nicht wird. Eine solche Thätigkeit nennt man Streben oder Trieb. Das Ich geht darauf aus, strebt dahin, Ursache zu werden, wird es aber nicht; sein Streben erreicht das Ziel nicht, d. h. es wird begränzt. Dieses das Ziel nicht erreichen können ist ein Zurückbeugen (Reflexion) des Triebes zur Thätigkeit auf sich selbst. Vermöge dieser Reflexion fühlt das Ich sich beschränkt und setzt seinem Streben ein Gegenstreben entgegen und so entsteht für das Ich der sogenannte Anstoß, das Ding an sich, das Nicht-Ich.

So wird also durch die unendliche Thätigkeit des Ich selbst das Nicht-Ich gesetzt; das Ich ist bestimmt durch ein Nicht-Ich, weil und insofern es absolut bestimmend und setzend ist.

Ist nun aber das Nicht-Ich einmal gesetzt, so strebt das Ich auf dasselbe zu wirken oder vielmehr das Ich, weil es einen entgegensetzten Gegenstand erhalten, ist Caussalität geworden und wirket auf das Nicht-Ich; aber das Nicht-Ich strebt auch dem Ich entgegen und bestimmt es insofern. Auf diese Art entsteht jene Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nicht-Ich, ein wechselseitiges Einwirken und Leiden. Mit andern Worten: auf diese Art entsteht des wechselseitige Verhältniß zwischen dem Ich und

einer objectiven Welt. Das Ich erscheint einerseits als abhängig von der Welt, als gebunden an die Welt, als Intelligenz, andererseits als freiwirkend auf die Welt, als praktisch. So wie demnach ein Ich gesetzt wird, wird eine Welt gesetzt, und umgekehrt. Die Welt kann nur für ein Ich da seyn und durch ein Ich und in einem Ich; Subject und Object sind unzertrennlich, aber beide sind im Ich, beide gehen aus der absoluten unendlichen Thätigkeit des absoluten Ich hervor.

Also das theoretische Ich entsteht, das Ich wird zur Intelligenz, indem sich die unendliche Thätigkeit des Ich Schranken setzt, die objective Welt. Dagegen soll das praktische Ich alle Schranken aufheben und vernichten, denn der Zweck jedes vernünftigen Wesens ist absolute Selbstgenügsamkeit, Selbstständigkeit, gänzliche Befreiung von aller Abhängigkeit, mit einem Worte Seligkeit. (Hier unterscheidet sich Fichte wesentlich von Kant; dieser will die Befriedigung aller unserer Neigungen extensive, intensive und protensive, Fichte dagegen Befreiung von allem Sinnlichen.) Also: wie das theoretische Ich, die Intelligenz, dadurch entstand, daß das absolute Ich sich selbst beschränkte, so soll das Unendliche wiederhergestellt, das Nicht-Ich soll aufgehoben und zernichtet werden, damit das Ich wiederum werde, was es ursprünglich ist, Alles in Allem, Alles in Einem. Inzwischen kann die Forderung nicht diese seyn, die Objecte ganz zu zerstören und zu vernichten; dadurch würde das endliche Wesen aufhören, endlich zu seyn und mit der Endlichkeit auch das Selbstbewußtseyn verlieren, dadurch würde auch die Möglichkeit des sittlichen Handelns aufgehoben, denn die Objecte sind das versinnlichte Material unserer Pflicht.

Der Trieb nach Unabhängigkeit kann also nur dahin gehen, die Schranken des Endlichen immer mehr und mehr zu erweitern und durch diese ins Unendliche gehende Erweiterung der Schranken sich dem Ziele der absoluten Selbstgenügsamkeit und Seligkeit zu nähern. Soll dieses möglich seyn, so ist die Ueberzeugung nothwendig, daß man durch die Befreiung seines Willens von der Sinnlichkeit auch in Absicht auf seinen ganzen Zustand von der Sinnlichkeit frei werde. Dieß ist der Glaube an die moralische Weltordnung. Dieser Glaube ist kein Wunsch, keine Hoffnung, kein freier Entschluß, Etwas anzunehmen, dessen

Gegentheil wohl auch möglich wäre. Dieser Glaube ist der sittliche Entschluß selbst; ebendadurch, daß ich mich entschließe, mich von den Schranken der Endlichkeit frei zu machen, glaube ich auch an die wirkliche Befreiung. Und so sind also Moralität und Religion Eins. Fassen wir die verschiedenen Beziehungen dieser moralischen Weltordnung auf uns und unser Handeln in dem Begriffe eines existirenden Wesens, Gottes zusammen, so ist dieß Folge von der Endlichkeit unseres Verstandes. In Beziehung auf diesen letzten Satz ist noch Folgendes anzuführen:

Die in jenem Satz ausgesprochene theologische Lehre erregte in Deutschland, als atheistisch, Aergerniß, zog die Aufmerksamkeit der Regierungen auf sich und hatte auf das äußere Schicksal Fichte's Einfluß, indem seine Entlassung von dem Lehramt in Jena die Folge davon war. Die erste Veranlassung dazu gaben zwei Aufsätze in dem philosophischen Journal von Fichte und Niethhammer, 1798, 1stes Heft: 1) Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, von Fichte; 2) Entwicklung des Begriffes der Religion, von Forberg, zu welch letzterem der von Fichte eigentlich nur ein Vorwort seyn sollte. Auf die Anklage wegen atheistischer Lehren bezieht sich dann Fichte's Appellation an das Publikum über die ihm beigemessenen atheistischen Aeußerungen, Jena und Leipzig 1799; außerdem wurde der Gegenstand von Verschiedenen öffentlich verhandelt. * Das Wichtigste läßt sich unter folgende Hauptsätze bringen:

Fichte verwirft den Begriff Gottes, als persönlichen, außerweltlichen Wesens, ebenso den Schluß von dem Daseyn und der Beschaffenheit der Sinnenwelt auf die Existenz Gottes; dagegen behauptet er, die moralische Weltordnung sey das wahrhaft Göttliche, sie und der Glaube daran werde durch den Begriff einer übersinnlichen Welt begründet, den wir in uns selbst finden, sofern wir freie Wesen sind; aber es sey nicht erlaubt diese moralische Weltordnung in Gott zu begründen.

Der Begriff von Gott als einer Substanz ist unmöglich und widersprechend; ein substantieller Gott ist nothwendig ein im Raum ausgedehnter Körper, welche Umrisse man auch seiner Gestalt gebe. Die Substanz ist nichts Anderes, als die nur im Denken geschiedenen Accidenzien selbst in einer sinnlichen Anschauung

* Vergl. S. 5 dieses Bandes.

zusammen und als Eins aufgefaßt; das Prädikat der Substanz läßt sich also Gott nicht beilegen, weil er in der sinnlichen Anschauung nicht vorkommt. Der Begriff von Gott als persönlichem Wesen ist unmöglich und widersprechend; dieses Alles, Persönlichkeit und Bewußtseyn findet ihr nur erst an euch und könnt es ohne Endlichkeit nicht denken, ihr machet also das göttliche Wesen endlich und habt nicht Gott, sondern euch selbst gedacht. Endlich der Begriff von Gott ist als Begriff unmöglich und voll Widersprüche. Sobald man Gott zum Object eines Begriffes macht, wird er endlich. Alles Begreifen ist ein Zusammengreifen aus einer Masse von Bestimmbarem, so daß außer der gezogenen Gränzlinie noch Etwas übrig bleibt. Der Begriff von Gott als Begriff ist unmöglich und widersprechend; dieß darf man aufrichtig sagen und das Schulgeschwätz niederschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe.

Was den Schluß von dem Daseyn und der Beschaffenheit der Sinnenwelt auf die Existenz Gottes anbelangt, so macht denselben nur eine verirrte Philosophie, nicht der unter der Vormundschaft der Vernunft und unter der Leitung ihres Mechanismus stehende ursprüngliche Verstand. Man schließt von einem bekannten und unläugbaren Daseyn auf etwas Verborgenes als den Grund desselben. Die Antwort: eine vernünftige Intelligenz ist Ursache der Sinnenwelt, ist völlig unverständlich; denn die Bestimmungen einer Intelligenz sind Begriffe; wie nun aber diese in Materie sich verwandeln oder eine schon vorhandene Materie modificiren sollen, darüber hat man noch das erste verständliche Wort vorzubringen. Auf dem Standpunkt des gemeinen Bewußtseyns und der reinen Naturwissenschaft muß die Vernunft die Welt als ein sich selbst Begründendes, in sich selbst Vollendetes betrachten. Erklärung der Welt und ihrer Formen aus Zwecken einer Intelligenz ist, inwiefern nur wirklich die Welt und ihre Formen erklärt werden sollen, und wir uns sonach auf dem Gebiete der reinen Naturwissenschaft befinden, totaler Unsinn. Das Allerschlimmste aber ist dieses, daß, aus dem transcendentalen Gesichtspunkt betrachtet, die Sinnenwelt gar nichts für sich Bestehendes, daß sie ein bloßer Widerschein unserer inneren Thätigkeit ist, also keiner weiteren Erklärung ihres Ursprungs, keiner weiteren Ursache bedarf.

Die moralische Weltordnung ist das wahrhaft Göttliche, sie wird durch den Begriff einer übersinnlichen Welt begründet, den wir in uns selbst finden, sofern wir freie Wesen sind.

Dieß giebt Veranlassung, den Begriff der moralischen Weltordnung im Sinne des Fichte'schen Idealismus näher zu bestimmen.

Gehen wir von dem Grundsatze dieses Systemes aus, daß die objective Welt nichts Anderes ist, als die unbegreifliche Schranke, welche das absolute Ich sich selbst setzt. Innerhalb dieser Schranken soll ich die Zwecke der Vernunft fördern, dieß ist das Gesetz der Freiheit. Soll dieses möglich seyn, so muß die Welt den angemessenen Stoff für die Wirksamkeit der Vernunft darbieten — moralisch geordnet seyn. Die Annahme einer moralischen Weltordnung muß durch den Begriff einer übersinnlichen Welt begründet werden; diesen haben wir aber, sofern wir uns frei finden, ganz frei von allem Einfluß der Sinnenwelt, selbstthätig durch uns selbst und uns selbst einen nothwendigen Zweck setzend. Wir selbst also und dieser nothwendige Zweck, den wir uns setzen, sind das Uebersinnliche. An dieser meiner Freiheit und Bestimmung kann ich nicht zweifeln und nicht vernünfteln, ich kann sie nicht deuteln noch erklären, es ist das absolut Positive und Kategorische, über das ich nicht weiter gehen kann, ohne mich selbst aufzugeben, ohne mein Inneres zu zerstören. So gehet also die Ueberzeugung von unserer moralischen Bestimmung selbst aus moralischer Stimmung hervor und heißt darum Glaube, und Glaube ist insofern das Element aller Gewißheit. Indem ich nun jenen Zweck ergreife und zum Zweck meines Handelns mache, so setze ich die Ausführung desselben zugleich als möglich voraus; dieses ist eben so nothwendig, als jenes, wenn ich nicht wieder mein eigenes Daseyn verläugnen will. Zufolge der bloßen Analyse heißt dieses soviel: alle meine Handlungen und Zustände sind Mittel zu einem Zweck, meine Existenz und die Existenz aller übrigen moralischen Wesen und die Sinnenwelt als Schauplatz derselben tritt in Beziehung auf Moralität; eine neue Ordnung ist da, nämlich eine moralische, in welcher das freie Wesen allein durch sich selbst den Vernunftzweck erreicht, indem Rechtthun möglich und jede Lage durch

jenes höhere Gesetz darauf berechnet ist, jede sittliche That unfehlbar gelingt, jede unsittliche mißlingt. Diese moralische Welt ist das Göttliche, das wir annehmen, dieß ist der wahre Glaube, der durch das Rechtthun construirt wird; denn fröhlich vollbringen, was die Pflicht gebeut, dadurch wird das Göttliche in uns lebendig und wirklich. Der bisher abgeleitete Glaube ist ganz und vollständig; denn diese lebendige und wirkende moralische Weltordnung ist Gott selbst; außer ihr bedürfen wir keines anderen und können keinen anderen fassen.* Wir bedürfen einer besonderen, von der moralischen Weltordnung verschiedenen Gottheit nicht; denn wozu sollten wir sie annehmen? Jene Weltordnung ist ja, wenn wir blos unser Inneres befragen, das absolut Erste aller objectiven, so wie unsere Freiheit das absolut Erste aller subjectiven Erkenntniß; sie ist nichts Zufälliges, Willkürliches und Beliebiges, so daß ihre Existenz erst durch die Annahme eines Grundes erklärt, folglich von ihr auf ein besonderes Wesen, als ihren Urheber, geschlossen werden müßte; dadurch würde sie vielmehr ihren Rang, absolut und durch sich selbst gewiß zu seyn, verlieren und vom Klügeln abhängig werden, das darf sie aber nicht, denn sie begründet alles übrige objective Erkennen und wird durch kein anderes bestimmt, weil über sie hinaus Nichts vorhanden ist. Auch könnet ihr aus jenem Wesen, aus Gott, die moralische Weltordnung ebensowenig erklären, als aus euch selbst, sie bleibt also unerklärt und absolut, wie zuvor, und ihr habt leere Worte gesprochen.

Es ist gar nicht zweifelhaft, ob ein Gott sey, sondern das Gewisseste unter Allem, das einzige absolut gültige Objective, der Grund aller anderen Gewißheit ist dieses, daß es eine moralische Weltordnung giebt, daß jedem vernünftigen Individuum in ihr seine Stelle angewiesen, daß jedes seiner Schicksale, das es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht hat (?), Resultat von diesem Plane ist, daß ohne ihn kein Haar von unserem Haupte, kein Sperling auf den Boden fällt, daß jede gute That gelingt, jede böse mißlingt, daß denen, die das Gute recht lieben, Alles zum Besten dienen muß. Die moralische Weltordnung ist eine in uns selbst gegebene, subjective, und der

* Hierüber vergl. S. 190.

Glaube daran der Entschluß selbst, der Stimme der Pflicht zu gehorchen.

Diese Lehre von der moralischen Weltordnung führt uns von selbst auf den ethischen Theil des Fichte'schen Systems.

Der ethische Theil zerfällt in Naturrecht und Sittenlehre.

Das Naturrecht

hat Fichte in seiner: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre 1796, zweiter Theil oder Angewandtes Naturrecht, 1797, behandelt. Dazu kann man nehmen: der geschlossene Handelsstaat, ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre, 1800, und die Vorlesungen über den Begriff des wahrhaften Kriegs, 1813.

Den Begriff des Rechtes und der Rechtslehre deducirt (Grundlage des Naturrechtes, 1796) Fichte so:

Das endliche Vernunftwesen kann sich selbst eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt nicht zuschreiben, ohne auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen. Daraus geht das Rechtsverhältniß zwischen den Menschen hervor. Denn wir sollen ebensowohl unsere Freiheit behaupten, als die Freiheit Anderer anerkennen. Jeder soll seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des Anderen beschränken, unter der Bedingung, daß der Andere in Beziehung auf ihn das Gleiche thue. Dieß giebt das Rechtsverhältniß. Die Möglichkeit dieses Verhältnisses ist durch gegenseitige Treue und gegenseitigen Glauben bedingt. Wo diese nicht oder nicht mehr sind, da wird eine Veranstaltung nothwendig, wodurch die Sicherheit wiederhergestellt und der gute Wille für die äußere Verwirklichung des Rechtes entbehrlich gemacht werden kann. Eine solche Anstalt muß mit mechanischer Nothwendigkeit bewirken, daß aus jeder rechtswidrigen Handlung das Gegentheil ihres Zweckes erfolge, diese mechanische Nothwendigkeit ist der Zwang und das Zwangsgesetz. Zur Verwirklichung derselben wird eine zwingende, den Angreifer unwiderstehlich bestrafende Macht erfordert, und diejenigen Personen, welche einen rechtlichen Zustand unter sich auf dauernde Weise feststellen wollen, müssen einen Vertrag schließen, wodurch das Zwangsgesetz und die zwingende Macht

errichtet wird. Dieses ist nur im Staate möglich. Deßhalb giebt es kein Naturrecht außerhalb des bürgerlichen Vereines, sondern ein solches Verhältniß kann nur unter positiven Gesetzen in einem Staate stattfinden. So wird der Staat selbst der Naturzustand des Menschen, und die Staatsgesetze sollen nur das verwirklichte Naturrecht seyn.

Sonach (nur diese einzige Bemerkung) erscheint der Staat blos als Zwangs-Anstalt, um das Rechts-Verhältniß unter den Menschen zu verwirklichen, d. h. ein Verhältniß, welches sich nur auf diejenigen Handlungen bezieht, welche in der Sinnenwelt hervortreten. Aus dieser untergeordneten Ansicht vom Staate folgte ganz consequenterweise die Behauptung, die Aufgabe des Staates liege eigentlich darin, sich selbst entbehrlich zu machen, d. h. die Menschen so zu gewöhnen, daß sie ohne Zwangsgesetz und ohne zwingende Macht ihre Freiheit gegenseitig achten. *

Die Sittenlehre

beruht auf folgenden Grundideen:

Die moralische Natur des Menschen besteht darin, daß er in sich die Nöthigung findet, ganz ohne Rücksicht auf äußere Zwecke Einiges zu thun, blos damit es geschehe, und Einiges zu unterlassen, blos damit es unterbleibe.

Sofern das endliche Vernunftwesen ohne Freiheit nicht zum Selbstbewußtseyn gelangen kann, insofern nimmt das vernünftige Individuum sich nur im Wollen wahr; und dieses Wollen ist ein freies. Das Prinzip der Sittlichkeit ist: daß die Intelligenz ihre Freiheit nach dem Begriff der Selbstständigkeit schlechthin ohne Ausnahme bestimmen soll. Aber dieser Freiheit kann sich das Vernunftwesen nicht bewußt seyn, ohne zu denken, daß mehrere wirkliche und bestimmte Handlungen durch sie möglich

* Es ist dasselbe Verhältniß, wie wenn Kant in seiner Schrift: die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, Ausgabe von 1793 S. 214 sagt: „Jede auf statutarischen Gesetzen errichtete Kirche kann nur insofern die wahre seyn, als sie in sich ein Prinzip enthält, sich dem reinen Vernunftglauben (als demjenigen, der, wenn er praktisch ist, in jedem Glauben eigentlich die Religion ausmacht) beständig zu nähern und den Kirchenglauben (nach dem, was in ihm historisch ist) mit der Zeit entbehren zu können."

und daß äußere Gegenstände seines Handelns vorhanden sind. Dieses Aeußere ist für das freie Vernunftwesen theils das System seiner Triebe und Gefühle, theils die unabhängig von ihm vorhandene äußere Natur (im engeren Sinne des Worts). In Beziehung auf die eigene und die äußere Natur ist die Tendenz der Vernunft, daß das Ich, statt im Genusse sich an die Natur hinzugeben, sich der Abhängigkeit von der Natur entledige, sich von der Natur unabhängig mache. Aber diese Unabhängigkeit kann nie wirklich eintreten, so lange das Ich — Ich bleibt. Der Endzweck des Vernunftwesens liegt also nothwendig in der Unendlichkeit; er ist nie zu erreichen, aber wir sollen unserem geistigen Wesen gemäß uns demselben unaufhörlich annähern. Es muß daher eine Reihe von Handlungen geben, welche das Fortschreiten zur absoluten Unabhängigkeit bezeichnen; in dieser Reihe ist jede einzelne Handlung bestimmt, und wir können diese Reihe die sittliche Bestimmung des endlichen Vernunftwesens nennen. Die einzelne Handlung, die in dieser Reihe liegt, ist eine Handlung aus Pflicht. Eine solche Handlung ist die einzige Darstellung des reinen Vernunftwesens, dahingegen jede andere Handlung einen der Intelligenz als solcher fremdartigen Bestimmungsgrund hat. Daher rührt das unaussprechlich Erhabene der Pflicht, welche Alles außer uns tief unter uns setzt und dasselbe — verglichen mit unserer Bestimmung — in Nichts verschwinden läßt. Sonach folgt aus der Form der Sittlichkeit zweierlei:

1) Wir sollen nicht blind und nach bloßen Anregungen des Triebes und Gefühles, sondern mit Bewußtseyn und Besonnenheit, insbesondere mit der Anerkennung unserer Pflicht handeln.

2) Wir sollen nie gegen unsere Ueberzeugung unser Thun und Lassen bestimmen, d. h. zusammengefaßt: „Handle stets nach bester Ueberzeugung von deiner Pflicht", oder: „Handle nach deinem Gewissen."

Darin besteht die Sittlichkeit des Handelns.

Nehmen wir diese Grundideen der Fichte'schen Sittenlehre, so drückt sich in denselben 1) derselbe Charakter von Subjectivität aus, welcher überhaupt das Wesen der Fichte'schen Philosophie ausmacht; 2) mit der Kant'schen Sittenlehre stimmt die Fichte'sche insofern ganz überein, als auch diese die negative

Ansicht von dem sittlichen Willen festhält; sie kann diesen nicht anders denken, als beschränkt durch die Natur und im Kampf mit derselben. Dagegen ist 3) ein wesentlicher Unterschied und Gegensatz insofern, als Kant unter der Glückseligkeit, welche er als das bedingte Element in das höchste Gut aufnimmt, eine Befriedigung der Bedürfnisse, Triebe und Neigungen versteht, Fichte dagegen die Unabhängigkeit des Ich von allen diesen Trieben und Neigungen.

Hier offenbart sich die schwärmerische Anlage und Tendenz der Fichte'schen Sittenlehre. *

Auf diese Grundzüge von dem ethischen Theil müssen wir uns beschränken und knüpfen nun an die Darstellung einige wenige Bemerkungen an:

Das Prinzip der Fichte'schen Philosophie ist das absolute, freie Ich, welches einerseits seine unendliche Thätigkeit beschränkt und damit die objective Welt setzt, andererseits sich von den Schranken der Sinnlichkeit befreit und damit die moralische Weltordnung setzt. Kant war von dem Gedanken ausgegangen, daß alle Schwierigkeiten, alle Zweifel und Widersprüche in der Philosophie sich lösen, wenn man Alles vom Ich aus betrachte, auf dieses Alles zurückführe. Allein diesen Gedanken vermochte Kant noch nicht in der strengen und reinen Consequenz durchzuführen; auf der theoretischen Seite bedurfte er noch der Hypothese vom Dinge an sich, auf der praktischen Seite der Postulate der reinen praktischen Vernunft, insbesondere des moralischen Glaubens an Gott. Fichte warf diese zwei Krücken, mit welchen Kant den subjectiven Idealismus unterstützen zu müssen glaubte, hinweg; derselbe sollte ganz auf eigenen Füßen stehen und aus eigener Kraft sich bewegen.

So gieng in der Fichte'schen Philosophie dasjenige, was nach der Kant'schen Absicht nur Kritik des Erkenntnißvermögens

* Ein ausgezeichnetes lange nicht gehörig benütztes Verdienst um die wissenschaftliche Ethik erwarb sich F. Schleiermacher mit seinen: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, erste Ausgabe, Berlin 1803, mit Abhandlungen über Grundbegriffe der Ethik (vrgl.: Philosophische und vermischte Schriften. Zweiter Band, Berlin 1838), endlich mit seinem: Entwurf eines Systemes der Sittenlehre, Berlin 1835. (Literarischer Nachlaß, dritter Band.)

und zwar eine den Dogmatismus beschränkende Kritik seyn sollte, in den kühnsten idealistischen Dogmatismus über, in welchem das Ich oder die sich selbst beschränkende, aber ihre Schranken auch wieder durchbrechende Freiheit des Ich zum Prinzip und Mittelpunkt der ganzen Welt-Weisheit gemacht wurde.

Das Ich macht (freilich bewußtlos) durch Beschränkung seiner unendlichen Thätigkeit die physische Welt, das Ich macht auch, indem es diese übrigens nothwendig gesetzte Schranke durch sein freies sittliches Wollen aufhebt, die moralische Welt, Alles aus sich ohne wirkliche Natur und ohne wirklichen Gott.

Wenn man in dieser Philosophie auf der einen Seite den Ausdruck einer Persönlichkeit von seltenem Selbstgefühl und seltener Kraft bewundern kann, wenn man auch zugeben muß, daß dieser Idealismus in der Reihe der durch Kant angeregten Entwicklungs-Momente der deutschen Philosophie lag, so muß man auf der anderen Seite eben so gewiß anerkennen, daß diese Richtung als eine offenbar einseitige auch wieder verlassen werden mußte, insbesondere deutscher Geist und deutsches Gemüth darin nicht lange befangen bleiben konnte. Wurde ja Fichte selbst, weil er, obgleich in der Theorie ein eigensinniger Schwärmer, doch ein Mann von tiefem Gemüthe und tüchtigem sittlichen Charakter war, diesem subjectiven Idealismus untreu und stellte nun eine dem Prinzip nach ganz entgegengesetzte Lehre auf.

Von dieser merkwürdigen Wendung kann man zunächst zwei der Persönlichkeit Fichte's angehörende Gründe angeben, die aber in der genauesten Verbindung mit einander stehen:

1) einen inneren, der in dem Charakter Fichte's und dem Systeme der Wissenschaftslehre selbst liegt, welches, wie schon bemerkt wurde, mehr als irgend ein anderes System, Ausdruck von der Persönlichkeit seines Urhebers ist. Der Ich-Idealismus konnte nur eine vorübergehende Täuschung seyn, die in einer objectiven Wahrheit sich aufklären mußte, und hiezu waren in der That die wesentlichen Elemente, namentlich die sittlichen schon vorbereitet. Dieß muß derjenige wohl bedenken, der über den angeschuldigten Aufsatz von Fichte ein billiges Urtheil fällen will. Auch ist zu bemerken, daß der Gegensatz, den Fichte namentlich in seiner Appellation an das Publikum sehr bestimmt im Auge hatte, ein eudämonistischer Theismus ist, welcher

die Fichte'sche Lehre, freilich nur als schroffen Gegensatz hervorrufen konnte;

2) der andere lag in dem äußeren Schicksale Fichte's, wie er selbst in einem Briefe an seine Gemahlin von Berlin aus, wohin er sich nach seiner Entlassung von Jena begeben hatte, angiebt. Er arbeitete damals seine Schrift: Ueber die Bestimmung des Menschen aus, und schreibt nun den 5. November 1799 (Biogr. Th. 1 S. 402. 403.) an seine Frau: „Ich habe bei der Ausarbeitung meiner gegenwärtigen Schrift einen tieferen Blick in die Religion gethan, als noch je. Bei mir geht die Bewegung des Herzens nur aus vollkommener Klarheit hervor; es konnte nicht fehlen, daß die errungene Klarheit zugleich mein Herz ergriff.* Glaube mir, daß diese Stimmung an meiner unerschütterlichen Freudigkeit und an der Milde, womit ich die Ungerechtigkeiten meiner Gegner ansehe, großen Antheil hat. Ich glaube nicht, daß ich, ohne diesen fatalen Streit und ohne die bösen Folgen desselben, jemals zu dieser klaren Einsicht und zu dieser Herzensstimmung gekommen wäre; und so hätten ja die mir zugefügten Gewaltthätigkeiten schon jetzt eine Folge, die weder Du noch Ich wegwünschen werden."

Hiezu kamen zwei allgemeine Verhältnisse, nämlich der weitere Fortgang der deutschen Philosophie, wie derselbe durch Schelling und Jacobi vermittelt wurde, und die politische Geschichte des deutschen Volkes, an welcher Fichte nicht nur lebhaftes Interesse, sondern einen in der That heroischen Antheil nahm.

In diese zweite Periode fallen dann noch folgende Schriften:

Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Vorlesungen gehalten in Berlin, im Winter 1804 bis 1805.

Ueber das Wesen des Gelehrten, Vorlesungen gehalten in Erlangen, Sommersf. 1805.

Anweisung zum seligen Leben, Vorlesungen gehalten in Berlin, Sommersf. 1806.

Reden an die deutsche Nation, gehalten im Winter 1807 bis 1808, in Berlin während der französischen Occupation (1808 ed.).

* Vrgl. besonders das dritte Buch, welches die Ueberschrift: Glaube hat; nachdem im ersten Buch der Zweifel und im zweiten das Wissen vorangegangen war.

Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt, Berlin 1810.

Die Thatsachen des Bewußtseyns, Vorlesungen gehalten zu Berlin 1810—11. Stuttg. u. Tüb. bei Cotta, 1817. (Vrgl. S. 17.)

Die zwei letzteren Schriften sind ein Versuch, die frühere und die spätere Ansicht mit einander zu vereinigen.

Diese zweite Gestalt, in welcher Fichte seine wissenschaftliche Ueberzeugung aussprach, ist um so merkwürdiger, weil sie auch einige Verwandtschaft mit dem Hegel'schen Idealismus hat.

Die Hauptideen des neuen Systems sind folgende:

Das Erste ist, daß man sich aus der Befangenheit in den Erscheinungen erlöse und die gesammte Welt und alles Daseyn in der Zeit gar nicht für das wahre und eigentliche Daseyn gelten lasse, sondern noch ein anderes, höheres Daseyn jenseits der Welt annehme. Das Zweite ist dann: den Grund der Welt weder in das Ungefähr zu setzen, noch in eine blinde Nothwendigkeit, noch auch in eine zwar lebendige, aber böse, menschenfeindliche und eigensinnige Ursache, wie es der Aberglaube seit allen Zeiten gethan hat, sondern in das Eine, absolut gute und ewig gut bleibende göttliche Daseyn.

Das Seyn als das Seyn ist lebendig und in sich thätig, und es giebt kein anderes Seyn als das Leben. Dieses einzige Leben ist das Leben Gottes oder des Absoluten, und wenn wir sagen: das Leben des Absoluten, so ist dieß auch nur eine Weise zu reden, indem in der Wahrheit das Absolute das Leben und das Leben das Absolute ist.

Dieses göttliche Leben ist an und für sich rein in sich selber verborgen, es hat seinen Sitz in sich selber und bleibt in sich selbst; es geht rein in sich auf und ist nur sich selber zugänglich. Es ist alles Seyn und außer ihm kein Seyn; es ist ebendarum durchaus ohne Veränderung und ohne Wandel.

Nun äußert sich aber dieses göttliche Leben, tritt heraus, erscheinet und stellet sich dar, als solches, als göttliches Leben und diese seine Darstellung, sein Daseyn, seine äußerliche Existenz ist die Welt. Ebendarin, daß man alles Leben als nothwendige Entwicklung des Einen, ursprünglichen, vollkommen guten und seligen Lebens betrachte und anerkenne, besteht die Religion, welche also mit der Philosophie Eins ist.

Das Element derselben ist nicht das Sinnliche, sondern das Uebersinnliche, nicht das bloße Wahrnehmen, sondern das Denken. Die Idee ist ein selbstständiger, in sich lebendiger Gedanke, das Denken selber ist das wahre, ewige Selbstständige und auf sich selbst Beruhende, freilich nicht dasjenige Denken, welches eines besonderen denkenden Individuums bedürfte, sondern das Eine und ewige Denken.

Wie sonach das Seyn Leben und das Leben Denken ist, so ist das Denken Liebe und die Liebe Seligkeit.

Dieses Eine göttliche Leben an sich ist eine durchaus in sich geschlossene Einheit; in der Darstellung wird es ein ins Unendliche sich fortentwickelndes und immer höher steigendes Leben, in einem Zeitflusse, der kein Ende hat, in dem aber jeder Moment der Gegenwart durch Vergangenheit und Zukunft nothwendig bedingt ist.

Ueber den Ursprung der Welt hat die Philosophie so wenig als die Geschichte zu sagen; denn es giebt überhaupt keinen Ursprung, sondern nur das Eine, ewige und zeitlose Seyn. Aber über die Bedingungen des factischen Daseyns hat die Philosophie Rechenschaft zu geben, und diese bestimmt Fichte so:

Da das Wissen das göttliche Daseyn selber, schlechthin und unmittelbar ist, so sind wir Menschen, weil wir das Wissen sind, in unserer tiefsten Wurzel das göttliche Daseyn.

Die Menschheit ist das Eine, äußere, kräftige, lebendige und selbstständige Daseyn Gottes.

Weil aber das göttliche Leben in seiner Darstellung zu einem sich ins Unendliche fortentwickelnden Leben wird, so ist das Leben in seiner Darstellung in allen Momenten seines Daseyns beschränkt, d. h. zum Theil nicht lebendig und nicht zum Leben hindurchgedrungen, sondern insofern todt.

An diesem Begriffe der Schranken hat man den Begriff der materiellen Welt oder der Natur. Diese ist nicht lebendig und einer uiendlichen Fortentwicklung fähig, sowie die Vernunft, sondern todt, ein starres, in sich beschlossenes Daseyn. Sie ist dasjenige, wodurch das Zeitleben angehalten und gehemmt wird, und allein durch diese Hemmung wird dasjenige zu einer Zeit ausgedehnt, was außerdem mit Einem Schlage als ein ganzes und vollendetes Leben hervorbrechen würde. Sie soll aber durch

das vernünftige Leben in seiner Entwicklung selber belebt werden; sie ist darum der Gegenstand und die Sphäre für die Thätigkeit und Kraftäußerung des ins Unendliche sich fortentwickelnden menschlichen Lebens. So hat die Natur ihren Grund freilich auch in Gott, aber keineswegs als Etwas, welches absolut da ist und seyn soll, sondern nur als Mittel und Bedingung eines anderen Daseyns, des Lebendigen im Menschen, und als Etwas, das durch den steten Fortschritt dieses Lebendigen immer mehr aufgehoben werden soll.

Also die Menschheit ist das Eine äußere Daseyn Gottes. Aber das Bild der Einen ewigen Urthätigkeit bricht sich innerhalb unseres Bewußtseyns in verschiedene Gestalten, welche sind: Gesetzgebung, Naturkenntniß und Naturherrschaft, Wissenschaft, Kunst und Religion.

Und wie das Leben der Menschen das einzige unmittelbare Werkzeug der göttlichen Idee in der Sinnenwelt ist, so ist dasselbe menschliche Leben auch der erste und unmittelbare Gegenstand dieser Wirksamkeit. Die göttliche Idee hat die Fortbildung der menschlichen Gattung zum Ziele, und, wie dieß geschehe, läßt sich einigermaßen begreifen.

Unbegreiflich ist freilich, wie jedes menschliche Individuum als solches und die besonderen Schicksale desselben sich auf das Ewige beziehen; unbegreiflich auch, wie das ganze gegenwärtige und erste Leben unseres Geschlechtes sich zu der unendlichen Reihe künftiger Leben verhalte; dagegen läßt sich dieses erste Erdenleben der Gattung für sich allein und ohne Beziehung auf andere Leben gedacht, es lassen sich auch die nothwendigen Epochen dieses Erdenlebens begreifen, wie jede sich zu dem Ganzen verhalte und was sie in demselben beabsichtige.

Der Zweck von dem Erdenleben der Menschheit ist der: daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte, daß sie in demselben mit Freiheit zum Ausdruck der Vernunft sich erbaue.

Von diesem Erdenleben nimmt Fichte fünf Grundepochen an:

1) Die Epoche der unbedingten Herrschaft der Vernunft durch den Instinct; den Stand der Unschuld des Menschen-Geschlechtes;
2) die Epoche, da der Vernunftinstinct in eine äußerlich

zwingende Autorität verwandelt ist; Zeitalter positiver Lehr- und Lebens-Systeme mit blindem Glauben und unbedingtem Gehorsam; der Stand der anhebenden Sünde;

3) die Epoche der Befreiung unmittelbar von der gebietenden Autorität, mittelbar von der Botmäßigkeit der Vernunft in jeglicher Gestalt; der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit;

4) die Epoche der Vernunftwissenschaft, wo die Wahrheit als das Höchste anerkannt und geliebt wird; der Stand der anhebenden Rechtfertigung;

5) die Epoche der Vernunftkunst, wo die Menschheit sich selber zum getroffenen Abdruck der Vernunft aufbaut; der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung.

Fichte setzt nun seine Zeit in die dritte Epoche und schildert dieselbe nach ihren einzelnen Zügen, in ihren Beziehungen zum Vergangenen und Künftigen auf eine Art, die für uns um so interessanter ist, weil wir nach Verfluß von vierzig Jahren mancherlei Reflexionen und Vergleichungen anstellen können.

Besonders interessant in bestimmter Beziehung auf die spätere Hegel'sche Philosophie ist Mehreres, was Fichte über die Wissenschaft und Philosophie seiner Zeit sagt, indem dieses dort wörtlich in Erfüllung gegangen zu seyn scheint.

Bekanntlich setzen die Anhänger der Hegel'schen Philosophie den eigenthümlichen Vorzug derselben darein, daß sie nicht nur den Begriff, sondern den Begriff des Begriffes gefunden habe.* Und Fichte hatte gesagt: Die Grundmaxime jenes Zeitalters sey, durchaus Nichts gelten zu lassen, als was es begreife. Der Punkt, auf den es fuße, sey sonach ein Begriff. Allein es mache so lange noch nicht eigentlich Epoche und stelle sich so lange noch nicht als besondere Zeit hin, so lange es nur dunkel nach jener Maxime verfahre; erst dann könne es wahrhaft erfaßt werden, wenn es sich selber in jener Maxime klar werde und sich begreife, und sich als das Höchste hinstelle. Dieses Zeitalter sey demnach in seinem eigentlichen und abgesonderten Daseyn

* Rosenkranz (Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1835, S. 878) sagt: Die Speculation ist auf die Reinheit des Gedankens eifersüchtig und bedarf, den Begriff zu begreifen, vor allen Dingen des Begriffs.

Begriff des Begriffs und trage die Form der Wissenschaft, freilich nur die leere Form derselben, da ihm dasjenige, wodurch allein die Wissenschaft einen Gehalt bekommt, die Idee, gänzlich abgehe.

Dieser Wissenschaft stellt Fichte die Vernunft-Wissenschaft gegenüber, welche zwar kein absolut Unbegreifliches annehme, aber behaupte, daß es zu aller Zeit ein dermalen Nichtbegriffenes gebe, welches der einzige Träger der Zeit sey. Und dieß ist in der That ein sehr tiefer Gedanke, der ebensowohl philosophische, als historische Wahrheit hat.

Dieß ist die in mancherlei Beziehung wichtige Wendung, welche die Gesinnung und Wissenschaft Fichte's genommen hat.

Der wesentliche Unterschied liegt darin, daß die göttliche Idee wieder in ihr Recht eingesetzt wurde.

Hiezu gehört insbesondere die Anerkennung, daß das Sittengesetz in Gott, die Sittlichkeit in der Religion ihren Grund habe, und in dieser religiösen Sittlichkeit das geistige Leben der Menschen seine Vollendung finde. Diese Anerkennung wirkte auch auf Fichte's Ansicht vom Staate, denn nach der späteren Theorie ist der Zweck des Staates die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, oder die Herrschaft Gottes, Theokratie, gegründet auf die klare Einsicht, daß Gott in der Menschheit erschienen ist und erscheinen soll.

Zwar verdankte auch die frühere Wissenschaftslehre den nicht unbedeutenden Eindruck, den sie auf die Zeitgenossen machte, dem großen und starken moralischen Selbstgefühl, welches sich in ihr aussprach und welches sie auch in Anderen anzuregen wußte. Allein daß auch dieser Theil der früheren Lehre, sofern sie ohne alles religiöse Fundament und Element war, unbefriedigend und eine Verirrung sey, hat Fichte selbst auf eine für alle Zeiten höchst lehrreiche Weise eingestanden.

Der Sinn für das Ewige (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters S. 510) bleibet und fordert ein Geschäft für sich. Eine männlichere Philosophie hat seitdem (d. h. seit der Zeit der Kant'schen Philosophie) ihn dadurch zu beschwichtigen gesucht, daß sie einen andern Sinn in Anspruch nahm, den für absolute Moralität unter dem Namen des kategorischen Imperativs. Manches kräftige Gemüth hat sich daran aufgerichtet und gestählt, aber dieß

konnte nur eine Zeitlang dauern; gerade dadurch, daß ein verwandter Sinn gebildet wird, fühlt der Unbefriedigte um so stärker seine Nichtbefriedigung. Wird nur endlich das Wahre an ihn kommen, so wird er gerade darum, weil er geruhet und an mancherlei Unrichtigem sich versucht hat, dieses Wahre um so schärfer unterscheiden und um so inniger es sich aneignen.

Das Höchste, was der Mensch besitzen kann, wenn er der Religion entbehrt, ist die reine Sittlichkeit (ebend. S. 513). Er gehorcht dem Pflichtgebot in seiner Brust, schlechthin weil es gebietet und thut, was sich als seine Pflicht offenbart, schlechthin darum, weil es Pflicht ist.

Versteht er sich denn nun aber dabei?

Weiß er, was diese Pflicht, der er alle Augenblicke sein ganzes Daseyn aufopfert, an sich selber sey und was sie eigentlich wolle?

Er weiß dieses so wenig, daß er laut erklärt, es solle so seyn, schlechthin weil es seyn soll, und daß er gerade diese Unwissenheit und Unverständlichkeit selber, diese absolute Abstraction von der Bedeutung des Gesetzes und den Folgen der That, zu einem Hauptkennzeichen des ächten Gehorsams machen muß. (Vrgl. S. 195.)

Ist dieses Nichtverstehen seiner Würde als vernünftigen Wesens angemessen?

Er folgt zwar nicht mehr dem blinden Naturhange, sondern einem Begriffe, und ist insofern edler; aber dieser Begriff selber ist ihm nicht klar, sondern er für denselben blind; sein Gehorsam daher bleibt ein blinder Gehorsam, und zwar durch ein edleres Mittel, aber noch immer mit verbundenem Auge wird er zu seiner Bestimmung geführt. Ist nun dieser Zustand, sowie er es ohne Zweifel ist, gegen die Würde der Vernunft; liegt daher in der Vernunft selbst ein Vermögen und ebendarum ein Trieb, hindurchzudringen zur Bedeutung des Pflichtgebots, so wird er durch diesen Trieb unaufhörlich gereizt und beunruhiget werden und es wird ihm, wenn er doch auf blindem Gehorsam besteht, nichts übrig bleiben, als gegen jenen geheimen Zug sich zu verstocken. So vollkommen auch alles sein Thun, d. h. seine äußere Erscheinung ist, so ist doch innerlich in der Wurzel seines Wesens noch Zwiespalt, Unklarheit, Unfreiheit und darum Mangel an absoluter Würde.

Die Religion eröffnet dem Menschen die Bedeutung des Einen ewigen Gesetzes, welches, als Pflichtgebot dem freien und edeln, als Naturgesetz dem unedleren Werkzeuge gebietet. Der Religiöse begreift dieses Gesetz und fühlt es in sich lebendig, als das Gesetz der ewigen Fortentwicklung des Einen Lebens.

Durch reine Sittlichkeit aber muß der Mensch nothwendig hindurch, ehe er zur Religion kommen kann; denn die Religion ist Liebe des göttlichen Lebens und Willens, wer aber diesen Willen ungern vollbringt, der kann ihn nimmer lieben. Durch Sittlichkeit gewöhnt man sich erst an den Gehorsam, und dem geübten Gehorsam erst geht die Liebe auf, als seine süßeste Frucht und Belohnung.

Diese Erklärungen bekommen um so größeres Interesse, weil man annehmen darf und muß, Fichte gebe sie aus eigener Erfahrung, sie seyen Selbstgeständnisse aus dem eigenen inneren Leben.

Wenn man sagen kann, daß in dieser Beziehung die Rückkehr der Fichte'schen Philosophie zur Wahrheit vollkommen sey, so muß man auf der anderen Seite zugeben, daß die spätere zweite Philosophie von Fichte doch auch noch Spuren der vorangegangenen Verirrung an sich trage.

Hieher gehört, daß die Offenbarung Gottes in dem menschlichen Denken, Wissen und Handeln, mit einem Worte: in dem menschlichen Ich aufgehen soll, wobei jedoch zu bedenken, daß Fichte außer diesem Erdenleben der Menschheit noch eine unendliche Reihe künftiger Leben annimmt.

Besonders aber ist es die Ansicht von der Natur, welche unsere Aufmerksamkeit verdient; auch jetzt noch erschien die Natur dem Fichte als eine todte Schranke der göttlichen Offenbarung und des geistigen Lebens, als bloßes Mittel und bloße Bedingung eines anderen Lebens, des vernünftigen Lebens der Menschheit, als Etwas, was aufgehoben und vernichtet werden soll. Auch dieses Mißverständniß zu heben, auch die Natur in ihre Rechte einzusetzen, blieb einem Anderen vorbehalten, der insofern hauptsächlich in der Geschichte der deutschen Philosophie ausgezeichnet ist, nämlich

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling,

dessen Philosophie ebendeßwegen, aber mit Unrecht, durch den ausschließenden Namen: Natur=Philosophie bezeichnet wurde, und auf gewisse Wissenschaften einwirkte, die bisher von der Philosophie, wo nicht unberührt geblieben, doch nicht durchdrungen und umgebildet worden waren, nämlich Physik, Medicin und Kunstlehre.

Ehe wir aber zu der Darstellung der Philosophie Schelling's selbst übergehen, mögen zuvor zwei Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie kurz erwähnt werden, die, wenn auch untergeordneten Ranges, doch nicht ohne Bedeutung, auch nicht ohne Einfluß auf die geschichtliche Entwicklung der Philosophie, zunächst der deutschen waren.

Die erste dieser Erscheinungen ist das wieder erwachende Interesse für die Spinozische Philosophie und das neu belebte Studium derselben, welches nach Christian Wolff in der Zwischenzeit der eklektischen Denkart vergessen worden war.

Dieses Interesse und Studium wurde aus einer unbedeutenden, oder, je nachdem man es nehmen will, ärgerlichen Veranlassung wieder angeregt.

F. H. Jacobi (man vergl.: Ueber die Lehre des Spinoza) hatte in Folge einer Zusammenkunft und Unterredung mit Lessing einer Dame unter der Rose der Freundschaft vertraut, daß Lessing in seinen letzten Tagen entschiedener Spinozist gewesen (d. h. im Jacobi'schen Sinne Atheist und Fatalist) und ihr den Auftrag gegeben, sich bei Mendelssohn, einem vertrauten persönlichen Freunde von Lessing, zu erkundigen, wie viel oder wenig ihm von Lessing's religiösen Gesinnungen bekannt geworden wäre, und zugleich bemerkt, es werde nothwendig seyn, daß Mendelssohn in dem Ehrengedächtnisse, das er Lessingen setzen wolle, gewissen Materien entweder ganz ausweiche, oder sie wenigstens äußerst vorsichtig behandle. Die Dame hatte nicht ermangelt, Mendelssohn diese Nachrichten mitzutheilen, ihm, was Jacobi ihr entdeckt hatte, zu offenbaren, und der ehrliche Mendelssohn wünschte nun bestimmt zu wissen, wie Lessing, sein vertrauter Freund, die bewußten Gesinnungen geäußert habe, und daß

Jacobi das Bestimmte hierüber ausführlich berichten möchte. Jacobi hatte nicht das mindeste Bedenken, die nöthigen Zeugnisse zu geben, um einen Verstorbenen als Atheisten bezeichnen zu können, an Mendelssohn eine ausführliche Erzählung über einige Gespräche zu schicken, die er mit Lessing geführt und worin dieser unumwunden erklärt habe, die orthodoxen Begriffe von der Gottheit seyen nicht mehr für ihn, er könne sie nicht genießen! *Εν και παν*! er wisse nichts anders, und wenn er sich nach Jemand nennen solle, so wisse er keinen andern, als Spinoza. Moses Mendelssohn schrieb auf die in diesem Bericht enthaltene Jacobi'sche Ansicht von dem Spinozismus Erinnerungen, und so entspann sich allmählich ein Streit, welcher eine vielseitigere und nähere Betrachtung des Spinozischen Systems nach sich zog. *

Dieß ist die kurze Geschichte des Streites über den Spinozismus. Dieser Streit konnte für den Zustand und Fortgang der Philosophie schon deßwegen nicht unwichtig seyn, weil der Spinozismus das wissenschaftlich vollendetste System des dogmatischen Realismus ist. Diese Verhandlungen über den Spinozismus hatten zweierlei Folgen: auf der einen Seite setzte sich ihm die kritische Philosophie entgegen, auf der andern Seite suchte der Idealismus, der ja nun auch dogmatisch geworden war, ihn nicht nur in der wissenschaftlichen Form nachzuahmen (wie Schelling in seiner Abhandlung vom Ich als Prinzip der

* Die hierher gehörige Literatur begreift: F. H. Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza, zuerst in Briefen an Moses Mendelssohn im Jahr 1785, und dann als vollständiges Buch 1789. Moses Mendelssohn: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Berlin 1785 und 2te Ausg. 1786. An die Freunde Lessings 1786. Reimarus: über die Gründe der menschlichen Erkenntniß 1787. Aug. Wilh. Rehberg: Ueber das Verhältniß der Metaphysik zur Religion. Herder: Gespräche über Gott. Gotha 1787. Heidenreich: Natur und Gott nach Spinoza. Leipzig 1789. Endlich weil Jacobi behauptet hatte, der Spinozismus sey durch die dogmatische Philosophie unwiderlegbar, und jeder Weg der Demonstration gehe in Fatalismus aus, unternahm ein Ungenannter, die hauptsächlichsten Schriften des Spinoza ins Deutsche zu übersetzen und nach Grundsätzen der kritischen Philosophie zu prüfen und zu widerlegen, was aus diesem Gesichtspunkt allerdings nicht schwer seyn konnte.

Philosophie that), sondern auch, seiner Autorität folgend, ein Prinzip des Realen in sich aufzunehmen, um sich zu ergänzen und dadurch ein ganzes, umfassendes und vollendetes System der Philosophie zu Stande zu bringen. Ein Unternehmen der Art war Bardili's* rationaler Realismus, von welchem wir nun kurzen Bericht erstatten wollen.

Außer dem Grundriß der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere, keine Kritik, sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophie, von Bardili, Stuttgart 1800, sind insbesondere zu vergleichen mehrere Aufsätze in den: Beiträgen zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts, von C. L. Reinhold, 6. Hefte von 1801—1803 namentlich im Heft 1 die Aufsätze III. IV. V. Heft 2 die Aufsätze II. V. Heft 3 die Aufsätze III. V. Heft 4 die Aufsätze II. VI. Heft 5 der Aufsatz I. Heft 6 der Aufsatz No. I. und dann Bardili's und Reinhold's Briefwechsel über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Speculation, herausgegeben von C. L. Reinhold 1804. Endlich Briefe über Wahrheit, Gott, Organismus und Unsterblichkeit, (Jensen) Kopenhagen 1803.

Zuerst die Grundsätze, in welchen sich der Geist dieses rationalen Realismus ausspricht.

Sein Prinzip ist das reine Denken, als das unendliche Wiederholen des Einen im Vielen, denn das Denken als Denken ist weder ein Subject noch ein Object, sondern, über beide erhaben, liegt es beiden zum Grunde; es ist ein Infinitivus, als solcher bestimmend und bestimmt zugleich, Realität und Formalität zugleich, es ist weder Begriff noch Urtheil, sondern ein Prinzip beider: die absolute Thesis. Durch das reine Denken wird aber noch nichts Bestimmtes gedacht; das cogitare infinitivum muß also ein denkendes und gedachtes d. h. das Denken als Denken muß ein angewandtes werden. Zur Anwendung des Denkens aber gehört Stoff oder Materie, die absolut postulirt werden muß, ihr Charakter (im Gegensatz gegen das reine Denken, die Identität) ist Mannigfaltigkeit,

* Christoph Gottfr. Bardili, geb. zu Blaubeuren den 18. Mai 1761, gest. als Professor der Philosophie am Gymnasium zu Stuttgart den 5. Juni 1808.

Verschiedenheit. Sie existirt blos durch die Anwendung des Denkens, in und mit derselben.

Das Denken in seiner Anwendung hebt einerseits die Materie auf, indem es dieselbe als ein gedachtes Etwas bestimmt, andererseits hebt es die Materie hervor, indem es dieselbe als ein für sich bestehendes Object bestimmt. Das auf die Materie C angewandte Denken A ist = A + C. Untersucht man nun das Denken in der Anwendung auf Objecte nach seinen nothwendigen Gesetzen, so erhält man eine reale Erkenntniß aus Begriffen, eine Metaphysik. Die Correlation des Denkens und der Materie, das Band des Geistes und der Natur gründet sich auf ein Ureins, das sich an dem Denken, wie an den Objecten offenbart, ein Urwahres, das sich an dem Wahren zeigt, oder die Gottheit ist das Urprinzip aller Realität, alles Denkens und Erkennens.

Die weitere Entwicklung ist diese: die Aufgabe und zwar die erste Aufgabe des Philosophirens ist, die Erkenntniß als eigentliche d. h. vernünftige Erkenntniß zu ergründen. Diese eigentliche oder vernünftige Erkenntniß ist das Denken, als Denken in seiner Anwendung. Das Denken, als Denken, ist die absolute Identität oder was dasselbe heißt, das Eine und ebendasselbe als Eines, in Einem und durch Eines und ebendasselbe.

Als absolute Identität setzt das Denken als Denken schlechterdings nichts außer sich selber voraus und heißt in dieser Eigenschaft das reine Denken und wird in der Folge durch A bezeichnet. Dieses reine Denken ist keineswegs, was sonst das bloße Denken genannt wird. Es ist durchaus nichts anderes, als die absolute Identität, welche als solche, auch in der Anwendung reines Denken bleibt und als die absolute in der Anwendung des Denkens die Thesis absque Hypothesi, die Thesis absoluta ist. Es wird sich auch in der Folge zeigen, daß es überhaupt kein bloßes Denken, weder ein bloßes reines noch ein bloßes angewendetes giebt.

Dieß vom reinen Denken! Zu seiner Anwendung setzt nun aber das Denken ein an sich Unbestimmtes und nur durchs Denken in der Anwendung Bestimmbares voraus, dieses soll die Materie oder der Stoff heißen und mit C bezeichnet werden.

Das in sich selbst Unbestimmte und durch sich selbst Unbestimmbare hört auf denkbar zu seyn, wenn es außer aller Beziehung auf das Denken in seiner Anwendung gedacht werden soll. Aber in jener Beziehung ist es die Urbedingung von der Anwendung des Denkens, die Hypothesis absque alia Hypothesi, oder Hypothesis sub Thesi absoluta.

In der Anwendung des Denkens (Beziehung des A auf das C) muß das Denken die Materie als Materie zernichten, sonst kommt es mit der Materie nicht zu Etwas, als etwas Gedachtem. (Bardili sagt: gesprochene wie geschriebene Worte z. B. müssen als Materie im Hören und Lesen zernichtet werden, wenn Gedanken daraus entstehen sollen.)

Allein wie das Gedachtwerden bei einer Materie ein Zernichten derselben als Materie voraussetzt, ebensowohl setzt das, daß man an ihr einen Gedanken bekommen kann, etwas an dieser Materie voraus, welches sich durch das Denken in ein Denken schlechterdings nicht zernichten läßt.

Ohne das Erstere würde aus ihr kein Gedanke, ohne das Letztere würde aus ihr nichts Gedachtes, sondern vielmehr ein Gedachtes und auch nichts Gedachtes, d. h. ein Widerspruch.

Soll es mithin durch das Denken zu einem Etwas als etwas Gedachtem kommen; so muß dieser Prozeß des auf die Materie angewandten Denkens eine Urtheilung im Gedachten mit sich bringen als eines gedachten Etwas (Wirklichkeit B) als eines Gedachten (Möglichkeit—B). So haben wir hier eine Disjunction, die bezeichnet wird durch B—B; das B ist die herausgehobene Form der Materie, als solche, und—B die Form des angewendeten Denkens.

So haben wir nun ein Gedachtes, ein Object; dieses ist nicht bloße Wirklichkeit, auch nicht bloße Möglichkeit, sondern Wirklichkeit und Möglichkeit zugleich.

Bardili zeigt nun weiter, wie zur Möglichkeit eines Objects, als Object, wesentlich erforderlich sey ein Vorgestelltwerden, als ein Außereinander-Vorgestelltwerden, und zerlegt nun dieses zum Denken eines Objectes wesentlich befundene Außereinander-Vorgestelltwerden in ein Vorgestelltwerden nach einander und in ein Vorgestelltwerden neben einander — Zeit und Raum.

Wie nun Bardili weiter aus seinem Prinzipe construirt,

kann hier nicht ausgeführt werden, weil es ohne gründliche Erläuterung und Erklärung nicht einmal verständlich seyn würde.

Hier nur die allgemeine Bemerkung: Bardili construirt aus seinen Prinzipien zunächst das bestimmte Object oder die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, sodann den Begriff des Organismus, des Lebens, des vorstellenden, des vernünftigen und denkenden Wesens vermittelst des wichtigen Begriffes von der Potenz, und schließt mit den Sätzen: Die Anwendung des Denkens als Denkens, in seiner Anwendung als solcher, ist die Offenbarung des Wesens der Wesen an dem Wesen der Dinge, Gottes in der Natur. Denn das Wesen als Wesen der Wirklichkeit ist die Natur; das Wesen des Wesens der Wirklichkeit ist Gott. Das Denken, als Denken in seiner Anwendung, ist die Manifestation Gottes in der Natur; also ist es nicht die Gottheit, als Gottheit an sich selber; diese wohnt in einem unzugänglichen Lichte. Das Daseyn Gottes ist nur als Manifestation der Gottheit denkbar, manifestirt wird die Gottheit durch die ganze Natur, und so ist auch die reine vernünftige Erkenntniß, ihrem Wesen nach, nichts als die Manifestation Gottes in der Natur.

Fragt man, worin der wissenschaftliche Geist und die wissenschaftliche Tendenz dieser Philosophie von Bardili bestehe, so mögen darüber noch folgende Bemerkungen Platz finden:

1) Diese Philosophie setzt als ihr erstes Prinzip das reine Denken; aus diesem will sie die menschliche Erkenntniß begründen, aus ihm die Wirklichkeit construiren, damit sie in ihrer ewigen und nothwendigen Gesetzmäßigkeit erscheine. Sie geht also offenbar darauf aus, aus dem idealen Prinzipe das Reale zu begreifen, und die Dinge unter der Form der Ewigkeit und Nothwendigkeit zu erkennen, nach demjenigen, was an ihnen rational ist.

2) Zu diesem Ende postulirt sie zu ihrem Prinzipe, dem reinen Denken, ein anderes, welches die Bedingung von der Anwendung des Denkens ist, die Materie, den Stoff; sie bestimmt das Verhältniß des reinen Denkens zur Materie oder zum Stoffe, und setzt jenes in Beziehung mit diesem. Soweit findet also offenbar keine Erklärung im eigentlichen Sinne des Wortes statt, sondern es werden die Prinzipien (denn auch die

Materie ist ein Prinzip, sofern sie nicht durch das Denken bedingt ist) in Beziehung und Verhältniß gesetzt, das eine nämlich als die absolute Thesis, das andere als die Hypothesis, die keine weitere Hypothesis mehr hat, sondern vielmehr die Hypothesis von der Anwendung jener absoluten Thesis ist, und nun erst, nachdem diese Prinzipien in dieser Beziehung und in diesem Verhältnisse gesetzt sind, beginnt die Erklärung, das Herabsteigen zu dem Einzelnen, die Bestimmung des Einzelnen. Hiebei ist ein sehr wichtiger Begriff angewendet und eingeführt worden, nämlich der Begriff der Potenz und die Idee des Fortschreitens der Natur von der niedrigeren Potenz zu der höheren, so daß Alles dem Wesen nach gleichartig erscheint und nur der Potenz nach verschieden.

Gehen wir auf Schelling über.

Schelling trat öffentlich zuerst mit einigen Schriften auf, welche den Zweck hatten, theils die Kant'sche und die Fichte'sche Philosophie zu erklären, theils die erstere auf ihre höchsten Prinzipien zurückzuführen.

Dieselben sind: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, Tübingen 1795. Vom Ich als Prinzip der Philosophie, Tübingen 1795; Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, zuerst 1796 in Niethhammer's philosophischem Journal, dann in den: Philosophische Schriften, Landshut 1809, Band 1. wieder abgedruckt; Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre 1796 u. 1797 (auch wieder in den philosophischen Schriften Bd. 1).

Von da an nahmen dann aber seine philosophischen Studien und Arbeiten eine andere Wendung. Seine zunächst folgenden Schriften sind: Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1797 (2te Aufl. 1803); Von der Weltseele, 1798 (2te verbesserte Auflage, nebst einer Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur 1806); Erster Entwurf eines Systemes der Natur-Philosophie, 1799; Einleitung zu seinem ersten Entwurf eines Systemes der Natur-Philosophie 1799; Zeitschrift für die speculative Physik, 2 Bde. 1800, 1801; Neue Zeitschrift für die speculative Physik, 1ter Bd. 1802.

Wie er nun auf dem Wege wissenschaftlicher Meditation und Construction den Uebergang von dem subjectiven Idealismus zur Naturphilosophie machte, darüber giebt er selbst in seinem: System des transcendentalen Idealismus, Tübingen 1800, eine ganz befriedigende Rechenschaft. Hier offenbart sich das wissenschaftliche Streben, Ich=Philosophie und Natur=Philosophie als die zwei nothwendigen und gleich berechtigten Seiten oder Theile vom Systeme der Philosophie darzustellen.

Schelling geht dabei, was sehr wohl in Acht zu nehmen ist, von demselben Punkt aus, von welchen der subjective Idealismus ausgegangen war, verfolgt und entwickelt aber diesen Punkt mit einer Unbefangenheit, deren Mangel den (subjectiven) Idealismus in seine einseitige Richtung hingerissen hatte.

Dieser Punkt ist die Thatsache und der Begriff des Wissens.

Alles Wissen beruht auf der Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven. Den Inbegriff alles blos Objectiven in unserem Wissen können wir Natur nennen, der Inbegriff alles Subjectiven dagegen heiße das Ich oder die Intelligenz. Beide Begriffe sind entgegengesetzt. Die Intelligenz wird ursprünglich als das blos Vorstellende gedacht, die Natur als das blos Vorstellbare, jene als das Bewußte, diese als das Bewußtlose. Nun ist aber in jedem Wissen ein wechselseitiges Zusammentreffen beider (des Bewußten und des an sich Bewußtlosen) nothwendig; die Aufgabe ist, dieses Zusammentreffen zu erklären.

Im Wissen selbst nun, indem ich weiß, ist Object und Subject so vereiniget, daß man nicht sagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme (der subjective Idealismus hatte geradezu dem Subject, dem Ich, die Priorität zuerkannt). Es ist hier kein Erstes und kein Zweites, beide sind gleichzeitig und Eins. Um nun aber diese Einheit des Subjects und des Objects zu erklären, muß ich, da mir außer jenen beiden Factoren des Wissens sonst nichts als Erklärungsgrund gegeben ist, nothwendig den einen dem anderen vorsetzen, von dem einen ausgehen, um von ihm aus auf den andern zu kommen; von welchem von beiden ich ausgehe, ist durch die Aufgabe nicht bestimmt. Es sind also zwei Fälle möglich:

A. Entweder wird das Object zum Ersten gemacht und gefragt, wie ein Subject zu ihm hinzukomme, das mit ihm

übereinstimmt? Wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu? Wie kommt die Natur dazu, vorgestellt zu werden?

Dieß ist Naturwissenschaft. Daß diese der Auflösung jener Aufgabe wirklich und ohne es zu wissen wenigstens sich nähere, kann hier nur kurz gezeigt werden. Man ersieht es nämlich aus dem Bestreben, in die Natur-Erscheinungen Theorie zu bringen; denn das heißt mit andern Worten, von der Natur auf das Intelligente zu kommen. Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen völlig verschwinden und nur das Gesetzmäßige (Formelle) bleiben. Daher kommt es, daß je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden und zuletzt völlig aufhören. Die optischen Phänomene z. B. sind nichts anders, als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieses Licht selbst ist schon von zweideutiger Materialität. In den Erscheinungen des Magnetismus verschwindet schon alle materielle Spur, und von den Phänomenen der Gravitation, welche selbst Naturforscher nur als unmittelbar geistige Einwirkung begreifen zu können glaubten, bleibt nichts übrig, als ihr Gesetz, dessen Ausführung im Großen der Mechanismus der Himmelsbewegungen ist. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige seyn, kraft welcher die ganze Natur sich in Intelligenz auflöste. Die todten und bewußtlosen Producte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes, als der Mensch, oder allgemein das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird, d. h. daß die Natur ursprünglich und wesentlich Eins ist mit der Intelligenz, oder daß Reales und Ideales ursprünglich und wesentlich Eins sind.

Dieß mag hinreichend seyn, um zu beweisen, daß die Naturwissenschaft die nothwendige Tendenz hat, die Natur intelligent zu machen; eben durch diese Tendenz wird sie zur Natur-Philosophie, welche die Eine nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie ist.

B. Oder das Subject wird zum Ersten gemacht und die Aufgabe ist die: wie ein Object hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt? dieß ist Transcendental-Philosophie. So theilen sich Natur- und Transcendental-Philosophie in die zwei Hauptrichtungen der Philosophie und sind die beiden nothwendigen Grundwissenschaften derselben; denn in der Aufgabe der Philosophie selbst liegt kein Grund, die eine oder die andere als die ausschließlich wahre anzunehmen. Diese beiden Grundwissenschaften sind einander entgegengesetzt; die eine erklärt, wie sich aus dem Idealen das Reale, aus der Intelligenz die Natur entwickelt, wie zu dem Idealen das Reale, zu der Intelligenz eine Natur kommt; die andere erklärt, wie sich aus dem Realen das Ideale, aus der Natur die Intelligenz entwickelt; dieses erreicht sie, wenn sie die fortschreitende Entwicklung der Natur so lange verfolgt, bis sie sich im Ich reflectirt, nun ist die Natur eine Intelligenz, ein Ich, bewußtes, persönliches Wesen geworden.

Indessen (und dieses ist ein Hauptsatz, der wohl bemerkt werden muß, um das System überhaupt und dann besonders in seinen verschiedenen Darstellungen zu verstehen) sind die Natur-Philosophie und die Transcendental-Philosophie in ihrer Trennung und Besonderheit nur untergeordnete Wissenschaften, die ein gemeinschaftliches Prinzip, ein Prinzip der Einheit haben müssen; dieses ist das Absolute, und es ergiebt sich also von dem Absoluten der Begriff, daß es die Einheit, Identität oder richtiger die Indifferenz des Idealen und des Realen, der Intelligenz und der Natur, des Bewußten und des Bewußtlosen ist. Von diesem Absoluten müßte also die Erklärung der Gegensätze ausgehen. Sie lassen sich aber nur insofern erklären, als das Absolute aus der Identität oder richtiger Indifferenz herausgeht, die Indifferenz sich differenzirt; denn in Folge dieser Differenzirung bekommen wir Reales und Ideales, Natur und Intelligenz als zwei gleichsam geschiedene Welten des Endlichen und im Endlichen. Da aber in der einen

wie in der anderen Gott, d. h. die absolute Indifferenz des Idealen und des Realen, sich geoffenbart hat, so sind in jeder die zwei Prinzipien, oder die Natur als Endliches und die Intelligenz als Endliches ist die Einheit jener zwei entgegengesetzten Prinzipien oder Factoren; und so haben wir also zwei abgeleitete, relative Einheiten, die Natur und die Intelligenz. Je nachdem sich nun die Wissenschaft die Natur, oder aber die Intelligenz, die eine wie die andere als die abgeleitete, relative Einheit zum Gegenstande macht, entsteht Natur-Philosophie oder Transcendental-Philosophie, und diese sind also offenbar untergeordnete Wissenschaften, und zwar untergeordnet der Wissenschaft des Absoluten, weil und insofern ihre Gegenstände die untergeordneten, und zwar die dem Absoluten untergeordneten oder aus dem Absoluten hervorgegangenen Einheiten sind. Diese zwei Wissenschaften sind verschieden, nicht einerlei, so gewiß ihre Gegenstände nicht einerlei, sondern verschieden sind. Zwar sind Natur und Intelligenz Einheiten derselben ursprünglichen Prinzipien, und insofern dem Wesen nach gleich, aber es findet doch die Differenz statt, daß in der Natur das reale Prinzip das vorherrschende, überwiegende, das ideale das untergeordnete ist (daher sie die reale Einheit heißt), in der Intelligenz dagegen das ideale Prinzip das vorherrschende, überwiegende, das reale aber das untergeordnete ist (daher sie die ideale Einheit heißt); mit einem Worte: Natur und Intelligenz, ob sie wohl als abgeleitete Einheiten derselben ursprünglichen Prinzipien wesentlich gleich sind, sind doch der Dignität nach verschieden. Hieraus ergiebt sich dann auch weiter, wie jede jener zwei untergeordneten Wissenschaften ihren Gegenstand zu denken und zu fassen, und welche Aufgaben jede zu lösen hat? woraus bei der wesentlichen Gleichheit ihre Verschiedenheit noch deutlicher und vollständiger erkannt wird.

Nämlich 1) weil die Natur die abgeleitete, relative Einheit des Idealen und des Realen ist, so hat die Natur-Philosophie also in der Natur diese zwei Prinzipien anzuerkennen, und aus ihnen die Natur zu erklären; ebenso weil die Intelligenz wiederum die abgeleitete, relative Einheit derselben zwei Prinzipien ist, so hat die Transcendental-Philosophie in ihrem Gegenstande, d. h. in der Intelligenz, gleichfalls jene zwei Prinzipien anzuerkennen

und daraus denselben zu erklären. 2) Weil aber in der Natur das reale Prinzip das vorherrschende, überwiegende, das ideale Prinzip das untergeordnete ist, oder weil in der Natur das ideale Prinzip in dem realen gleichsam nur noch verborgen und eingewickelt ist; so hat die Natur-Philosophie die Aufgabe, das ideale Prinzip in dem realen überall aufzuzeigen und aus dem realen allmälig zu entwickeln.

Ebenso, weil in der Intelligenz das ideale Prinzip das vorherrschende und überwiegende, das reale das untergeordnete ist, oder wiederum, weil in der Intelligenz das reale Prinzip in dem idealen gleichsam nur erst noch verborgen und eingewickelt ist; so hat die Transcendental-Philosophie das reale Prinzip in dem idealen überall aufzuzeigen und aus dem idealen allmälig zu entwickeln, d. h. aus dem Erkennen (als Einheit des Subjectiven und des Objectiven in dem eben bestimmtem Verhältnisse) das Objective mit seinen Formen und Gesetzen abzuleiten.

Hieraus ergiebt sich ein neues Verhältniß dieser zwei Wissenschaften zu einander, welches darin besteht:

Der Endpunkt der Natur-Philosophie ist der Anfangspunkt der Transcendental-Philosophie, und der Endpunkt der Transcendental-Philosophie ist der Anfangspunkt der Natur-Philosophie.

Wir haben hier (um es so auszudrücken) zwei entgegengesetzte Pole, die einander gegenseitig voraussetzen und gegenseitig suchen.

Diesem nach wäre uns für die weitere Darstellung der Schelling'schen Philosophie folgendes Schema gegeben:

1) Lehre vom Absoluten, 2) Natur-Philosophie, 3) Geistes-Philosophie; die zwei letzteren als begründet in der Lehre vom Absoluten. Aber die Lehre vom Absoluten selbst läßt mit Rücksicht auf den Begriff vom Absoluten, als der Indifferenz des Realen und des Idealen, die sich in Natur und Intelligenz scheidet, eine doppelte Betrachtungs- und Darstellungsweise zu, indem das einemal der idealistische, das anderemal der realistische Gesichtspunkt vorherrschend ist. (Nur auf diese Weise ist es nach meiner Ueberzeugung möglich, die verschiedenen Darstellungen, die Schelling selbst von seinem System gegeben hat, mit einander zu vereinigen und von dem Urheber den so oft gemachten Vorwurf zu entfernen, daß er sich nicht consequent geblieben sey.)

Die idealistische Lehre vom Absoluten ist enthalten in den zwei Schriften:

1) Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge, Berlin 1802. 2) Philosophie und Religion, Tübingen 1804. — Von der letzteren Schrift sagt Schelling selbst, sie sey der Anfang, den ideellen Theil der Philosophie darzustellen, ein Anfang, der durch die Schuld der Darstellung undeutlich geblieben sey.

Der wesentliche Inhalt möchte folgender seyn:

So gewiß (sagt Schelling in dieser letzteren Schrift) das Absolute das Absolute ist, so gewiß kann ihm kein Seyn zukommen, als das durch seinen Begriff (denn wäre dieß nicht, so müßte es durch etwas Anderes außer sich bestimmt seyn, was unmöglich ist); es ist also überhaupt nicht real, sondern an sich selbst nur ideal. (Hier wird also der Urcharakter und gleichsam die Wurzel des Absoluten ins Ideale gesetzt.) Aber (fährt Schelling fort) gleich ewig mit dem schlechthin Idealen ist die ewige Form, die unter dem schlechthin Idealen steht, da es ihr zwar nicht der Zeit, aber doch dem Begriffe nach vorangeht. Diese Form ist, daß das schlechthin Ideale unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch ein Reales ist. Dieses Reale ist eine bloße Folge der Form, sowie die Form eine stille und ruhige Folge des Idealen, des schlechthin Einfachen ist. Das Ideale vermengt sich aber nicht mit dem Realen, denn das letztere ist zwar dasselbe dem Wesen nach, aber ewig ein anderes der ideellen Bestimmung nach. Die Grundwahrheit ist diese: es ist kein Reales an sich, sondern nur ein durch Ideales bestimmtes Reales, das Ideale also das schlechthin Erste. So gewiß es aber das Erste ist, so gewiß ist die Form, die Bestimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweite, sowie das Reale selbst das Dritte.

Wir haben also das schlechthin Ideale, das schlechthin Reale und das Vermittelnde beider, die Absolutheit oder die Form.

Die obigen Sätze können nun vielleicht deutlicher auch so ausgedrückt werden: das schlechthin Ideale wird als solches im Realen als einem selbstständigen Gegenbilde objectiv, oder das Ideale als solches erkennt sich selbst im Realen, als dem selbstständigen Gegenbilde.

Man hat der Schelling'schen Philosophie den Vorwurf oder Einwurf gemacht, daß sie in jenen obigen Sätzen ein Heraus-gehen der Absolutheit aus sich selbst, ein Sich theilen derselben, ein Differenzirtwerden lehre. Dieser Einwurf hat allerdings Schein, denn wenn das Absolute als die Identität oder richtiger als die Indifferenz des Idealen und Realen gedacht werden soll, wo Reales und Ideales in sich verschlungen sind; so wird, indem das Ideale sich selbst in dem Realen, als dem selbstständigen Gegenbilde, objectiv wird, diese Indifferenz aufgelöst. Allein Schelling bemerkt gegen diesen Einwurf:

1) Daß hier von keiner *realen* Folge, womit der Begriff der Veränderung verknüpft ist, sondern nur von einer idealen Folge die Rede seyn könne, und daß die Form so ewig sey, als das Wesen und von ihm unzertrennlich.

2) Daß jenes sich selbst Erkennen des Absoluten nicht so verstanden werden könne, als ob es einen Theil seines Wesens zum Subject, einen Theil zum Object machte; das Subject bleibe in seiner ganzen Integrität, als schlechthin ideales, und das Object sey auch das ganze Absolute. Theilt sich etwa, fragt Schelling, der Gegenstand dadurch, daß ihm sein Bild im Reflex entsteht? Ist nun ein Theil von ihm in ihm selbst, ein anderer im Bild oder läßt sich nicht vielmehr keine vollkommnere Identität denken, als welche zwischen dem Gegenstand und seinem Bild ist, obgleich beide sich nie vermengen können?

Wenn wir nun auch jenen obigen Einwurf als durch diese Antwort hinweggeräumt ansehen, so werden wir doch nicht irren, wenn wir sagen: Jenes sich selbst Erkennen des schlechthin Idealen sey der erste Anfang von der Selbstoffenbarung des Absoluten. Dieß wird bestätiget durch dasjenige, was Schelling weiter über dieses sich selbst Erkennen des schlechthin Idealen sagt und daran knüpft.

Alles blos endliche Vorstellen, sagt er, ist seiner Natur nach nur ideal; die Repräsentationen der Absolutheit dagegen ihrer Natur nach real, weil sie dasjenige ist, in Ansehung dessen das Ideale schlechthin real ist. Das selbstständige sich selbst Erkennen des schlechthin Idealen ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität. Das Absolute wird daher durch die Form nicht in einem blos *idealen* Bilde von sich selbst objectiv,

sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worin es objectiv wird. Sein selbstständiges Produciren ist ein Hineinbilden, Hineinschauen seiner selbst in das Reale, wodurch dieses selbstständig und gleich dem ersten Absoluten in sich selbst ist. Dieß ist seine eine Seite. Aber das Reale ist doch nur absolut und selbstständig in der Selbstobjectivirung des Absoluten und demnach wahrhaft in sich selbst, nur sofern es zugleich in der absoluten Form und dadurch im Absoluten ist. Dieß ist seine andere, ideale oder subjective Seite.

Um einen kleinen Ruhepunkt zu machen: die Aufgabe ist: von dem Absoluten, indem es sich selbst offenbart, zum Endlichen zu kommen oder herabzusteigen, zu zeigen, wie aus dem sich selbst Offenbaren des Absoluten Endliches hervorgeht oder folgt, aus der Indifferenz die Differenzen. Bis jetzt aber befinden wir uns immer noch (um es so auszudrücken) in der Region des Absoluten, die Aufgabe ist noch nicht gelöst.

Dieser Lösung rückt das System näher durch folgende Sätze:

Das Absolute (dieß haben wir nach dem Bisherigen) objectivirt sich als das schlechthin Ideale in dem Realen, als seinem selbstständigen Gegenbilde. Aber (fährt Schelling fort) das Absolute würde in dem Realen nicht wahrhaft objectiv, theilte es ihm nicht die Macht mit, gleich ihm seine Idealität in Realität umzuwandeln und sie in besonderen Formen zu objectiviren.

Dieses zweite Produciren ist das der Ideen. So hätten wir die Welt der Ideen, die intellectuelle Welt, wir hätten besondere Formen, in denen das Absolute sich objectivirt, offenbart, und so scheint es, sey der Uebergang von dem Absoluten zu dem Endlichen, von der Indifferenz oder Identität zu den Differenzen gemacht. Allein es ist nicht so, wenn man die Lehre weiter entwickelt und verfolgt. Es sagt nämlich Schelling von den Ideen: sie seyen in sich selbst, real, weil die Absolutheit in sie übergegangen ist, aber sie seyen in sich selbst oder real, nur sofern sie zugleich in der Ureinheit, also ideal sind. Da sie demnach in der Besonderheit und Differenz nicht erscheinen könnten, ohne daß sie aufhörten, absolut zu seyn, so fallen sie alle mit der Ureinheit zusammen, wie diese mit dem Absoluten zusammenfällt.

Also die Ideen können nicht in der Besonderheit und Differenz erscheinen, sondern fallen mit dem Absoluten zusammen, und wir haben also nur Absolutes, und noch keine Differenz. Aber ist nicht von den Ideen jener Uebergang zum Endlichen oder zu den Differenzen möglich? Schelling sagt weiter von den Ideen, auch sie seyen nothwendig wieder auf gleiche Weise productiv, auch sie produciren nur Absolutes, nur Ideen, und die Einheiten, die aus ihnen hervorgehen, verhalten sich zu ihnen ebenso, wie sie sich selbst zu der Ureinheit verhalten, und stellt sodann, als Resultat dieser fortgesetzten Subject-Objectivirung den Satz auf: ein anderes Verhältniß, als ein absolutes, giebt es in dieser Region nicht; die ganze absolute Welt mit allen Abstufungen der Wesen reducirt sich auf die absolute Einheit Gottes, in jener ist demnach nichts wahrhaft Besonderes, nichts, das nicht absolut, ideal, ganz Seele, reine natura naturans wäre.

Wenn wir nach diesen ausdrücklichen Erklärungen immer noch in der Region des Absoluten sind, der Uebergang von dem Absoluten zu dem Endlichen, von der Indifferenz und Identität zu den Differenzen, von dem Uebersinnlichen zum Sinnlichen und der Sinnenwelt noch nicht geschehen ist; so bekennt nun die Lehre: vom Absoluten zum Wirklichen giebt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar. Sollte (dieß sind die Gründe für diesen Satz) Philosophie das Entstehen der wirklichen Dinge auf positive Art aus dem Absoluten herleiten können, so müßte in diesem ihr positiver Grund liegen, aber in Gott liegt nur der Grund der Ideen, und die Ideen produciren unmittelbar nur wieder Ideen, und keine positive von ihnen oder vom Absoluten ausgehende Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen. Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real, ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an sie oder an ihr Substrat, welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen. Es fragt sich, von wem denn diese Entfernung, dieser Abfall ausgesagt werde? wie er möglich sey? und wie er wirklich

werde? Die Antwort auf diese drei Fragen liegt in der folgenden weiteren Entwicklung der Lehre.

Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbilde mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbstständigkeit verleiht. Dieses in sich selbst Seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten ist Freiheit, dasselbe gilt auch von jeder der in dem Gegenbilde begriffenen Ideen. Hiermit haben wir den Grund von der Möglichkeit des Abfalls. Dieser Grund von der Möglichkeit des Abfalls liegt nämlich in der Freiheit des Gegenbildes und der in ihm begriffenen Ideen; in wiefern nun diese durch die Einbildung des absolut Idealen ins Reale gesetzt ist, liegt der Grund von der Möglichkeit des Abfalls allerdings in der Form und dadurch in dem Absoluten, allein der Grund von der Wirklichkeit des Abfalls liegt einzig im Abgefallenen selbst. Indessen ist dieser Abfall so ewig (d. h. außer aller Zeit) als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt, und kann auch nicht (was man so nennt) erklärt werden.

Dieses Abgefallene nun kann durch und für sich selbst nur das Nichts der sinnlichen Dinge produciren. Da nämlich das Reale, wie es im Absoluten ist, unmittelbar als solches auch ideal und demnach Idee ist; so kann es, getrennt vom Absoluten (als Abgefallenes), nothwendig nicht mehr Absolutes, sondern nur Negationen der Absolutheit, Negationen der Idee produciren. Da nun diese als Realität unmittelbar zugleich Idealität ist, so wird das Producirte (als Negation der Idee) eine Realität seyn, die von der Idealität getrennt, nicht unmittelbar durch sie bestimmt ist, eine Wirklichkeit also, welche nicht zugleich die vollständige Möglichkeit ihres Seyns in sich selbst, sondern außer sich hat, demnach eine sinnlich bedingte Wirklichkeit.

Das für sich selbst Seyn des Gegenbildes, durch die Endlichkeit fortgeleitet, drückt sich in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus. Diese (die Ichheit) ist das allgemeine Prinzip der Endlichkeit; in allen Dingen schaut die Seele einen Abdruck dieses Prinzipes an, und wo die Ureinheit, das erste Gegenbild, in die abgeleitete Welt selbst hereinfällt, erscheint sie als Vernunft. Diese ist der Punkt des höchsten für sich selbst Seyns des Abge-

bildeten, sie ist aber auch zugleich der Punkt, wo in der gefallenen Welt selbst wieder die urbildliche sich herstellt, die Ideen versöhnt werden und in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Thun der Menschen sich herablassen in die Zeitlichkeit.

Mit diesen Sätzen sind wir an derjenigen Stelle angekommen, wo die Transcendental-Philosophie dem Systeme des Ganzen eingewachsen ist. Nachdem nämlich das Ich und die Vernunft aus dem Absoluten abgeleitet worden, fängt nun die Construction des Objectiven aus dem Subjectiven an. Hier wo von dem System, als dem Ganzen die Rede ist, haben wir es aber noch mit anderen Ideen zu thun, wodurch das System, als Weltansicht, vollendet wird, und die sich auf dasjenige beziehen, was man gewöhnlich praktische Philosophie nennt, deren höchste Aufgabe ist, den Endzweck der Welt und ebendamit den göttlichen Grund der Weltschöpfung zu bestimmen.

Das für sich selbst Seyn des Gegenbildes, sagte Schelling in einer vorhin angeführten Stelle, drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus, und setzt nun hinzu: Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm übergeht, so ist der Punkt der äußersten Entfernung von Gott, die Ichheit, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wieder-Aufnahme ins Ideale, und die große Absicht des Universums und seiner Geschichte ist keine andere als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit. Damit kommen wir auf den ethischen Theil dieser Lehre, welcher sich näher so erläutert:

Es fragt sich: was ist denn jene Rückkehr zum Absoluten, jene Versöhnung und Wiederaufnahme in die Absolutheit? wie ist sie bei und nach dem Abfalle möglich? in welcher Beziehung stehen diese zwei mit einander, der Abfall von dem Absoluten und die Rückkehr zum Absoluten? was den Endzweck der Welt und den göttlichen Grund der Weltschöpfung anbelangt.

Die Antwort auf diese Fragen liegt wieder in folgenden Sätzen:

Wir haben gesehen, wie die Seele, die Idee (das Ich), aus der Subject-Objectivirung des Absoluten hervorgeht, wie sie sich zu dem Absoluten verhält, wie sie von der einen, der

realen Seite selbstständig, von der anderen, der idealen Seite in der Ureinheit und dem Absoluten ist, und ebendadurch wahrhaft selbstständig; wir haben sodann aber auch gesehen, wie sie vermöge jener Selbstständigkeit und der darin begründeten Freiheit sich von dem Absoluten trennen und außer der Gemeinschaft mit dem Absoluten für sich selbst seyn kann und für sich selbst wird, wie sie durch diesen Abfall der Endlichkeit anheimfällt und in diesem abgefallenen Zustande nur Endliches und Sinnliches produciren kann. Die Rückkehr zum Absoluten, die Versöhnung und Wiederaufnahme in das Absolute wird also darin bestehen, daß sie jene falsche, von der Verbinduug mit der Ureinheit losgetrennte Selbstheit aufgiebt, dem Endlichen und Sinnlichen absstirbt und sich in das ursprüngliche Verhältniß mit dem Absoluten, mit Gott, welches das sittliche und selige Verhältniß zugleich ist, zurückversetzt. Dann gelangt sie wieder dazu, Göttliches anzuschauen und zu produciren; dieses ist ihr möglich, denn in der Vernunft löst sich die Seele in der Ureinheit auf und wird ihr gleich. Hiedurch ist ihr die Möglichkeit gegeben, ganz in sich selbst zu seyn, sowie die Möglichkeit, ganz im Absoluten zu seyn. Der Grund der Wirklichkeit des einen oder des andern liegt nicht mehr in der Ureinheit, sondern einzig in der Seele selbst, welche demnach aufs Neue (nach dem Abfall) die Möglichkeit erhält, sich in die Absolutheit herzustellen oder aufs Neue in die Nicht-Absolutheit zu fallen und von dem Urbild sich zu trennen.

Diese Sätze werden ohne Zweifel für denjenigen deutlicher werden, der sie mit der mythologischen Lehre des Platon vergleichen will, nach welcher die Seele in ihrem vorzeitlichen Daseyn die Ideen, die Urbilder schaut, aber zur Strafe in sterbliche Leiber und also überhaupt in Verbindung mit der sinnlichen Welt versetzt wird, jedoch auch in diesem abgefallenen Zustande der Ideen, der Urbilder sich erinnert (*ἀναμνησις*) und durch Lossagung oder Selbstbefreiung von dem Sinnlichen und dem Leibe insbesondere, durch Anschauung der Ideen in den seligen Zustand zurückkehrt.

Dieß wäre also die Rückkehr der abgefallenen Seele oder Idee zum Absoluten, wobei nur noch ein Satz zu bemerken ist: Wenn, sagt Schelling, die Sinnenwelt nur in der Anschauung

der Geister besteht, so ist jenes Zurückgehen der Seelen in ihren Ursprung und ihre Scheidung vom Concreten zugleich die Auflösung der Sinnenwelt selbst, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet.

So ist jene Rückkehr möglich, einerseits durch das frühere oder, weil von der Zeit hier nicht die Rede seyn soll, durch das ursprüngliche Verhältniß der Seele zum Absoluten, andererseits durch die Freiheit; wirklich aber wird sie durch die Freiheit.

In welcher Beziehung stehen sie nun aber zu einander, der Abfall vom Absoluten und die Rückkehr ins Absolute, besonders was den Endzweck der Welt und den göttlichen Grund der Weltschöpfung anbelangt?

Die Ideen, die Geister (sagt Schelling) mußten von ihrem Centrum abfallen, sich in die Natur, die allgemeine Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen, damit sie nachher als besondere in die Indifferenz zurückkehren und, ihr versöhnt, in ihr seyn könnten, ohne sie zu stören. Und noch bestimmter sagt er: Die erste Selbstheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende; die Selbstheit aber und Absolutheit, in die sie sich durch die Versöhnung einführen, ist eine selbstgegebene, so daß sie als wahrhaft selbstständige, unbeschadet der Absolutheit, in ihr sind, wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur, dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, giebt er es selbst dahin in die Endlichkeit und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, ebendadurch aber fähig werden, als unabhängig existirende wieder in der Absolutheit zu seyn, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht. Diese große Absicht der gesammten Welterscheinung drückt sich in der Geschichte aus. Die Geschichte, sagt Schelling, ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine zwei Hauptpartien sind die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centrum bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr darstellt; jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte, in jener war die Richtung centrifugal, in dieser wird sie centripetal.

Nachdem wir auf diese Art in den Anfangspunkt zurückgekommen und das ganze System also durchwandert haben, können wir es noch einmal in wenigen Sätzen uns vor die Seele stellen:

Das Absolute, als das schlechthin Ideale (als das absolute Denken) wird sich objectiv, erkennt sich selbst in dem (Seyn) Realen und in den in diesem Gegenbilde begriffenen Ideen (den Geistern); so haben wir eine absolute Geisterwelt. Diese absolute Ideen- oder Geister-Welt ist in Gott, aber auch selbstständig und frei. Vermöge dieser Selbstständigkeit und Freiheit kann sie von Gott, von jenem Seyn in Gott abfallen und fällt sie von Gott ab; Ursprung und zwar in Beziehung auf das Absolute mittelbarer der endlichen sinnlichen Welt, das Prinzip ist der Sündenfall. * Vermöge jener Selbstständigkeit und Freiheit kann sie aber auch wieder in Gott zurückkehren und dadurch, daß sie selbst durch Freiheit in Gott zurückkehrt, wird die Offenbarung Gottes vollendet. Jener Abfall steht also, als Mittel, mit dem Endzweck oder der Absicht der göttlichen Selbstoffenbarung in einem nothwendigen Zusammenhange.

Nachdem das System auf einige Hauptsätze reducirt worden, ist es nothwendig, noch auf einige darin enthaltene besondere Lehren weiter zu reflectiren, die theils an sich nähere Betrachtung verdienen, theils wegen der von Gegnern dawider gemachten Einwürfe; hieher rechnen wir die Lehren von der endlichen, sinnlichen Welt, von der Unsterblichkeit der Seele, und von der Freiheit.

Nach der ersten Lehre hat die endliche, sinnliche Welt nur ein indirectes Verhältniß zum Absoluten; das producirende ist die Seele, aber sofern sie von ihrem Urbilde abgefallen ist, daher die endliche, sinnliche Welt nicht an sich, sondern nur in Beziehung auf die Seele, nnd auch auf diese nur, sofern sie von ihrem Urbilde abgefallen ist, Wirklichkeit hat. Nun kann aber die Seele in ihrem Abfall nur ein solches Reales produciren, das nicht zugleich ideal ist, also ist dasjenige, worin die Seele sich objectiv wird, ein bloßes Scheinbild, das verschwindet, so-

* Schelling, Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre sagt S. 9: Das eigentliche Prinzip der Sünde, die Ichheit, hat Fichte zum Prinzip der Philosophie gemacht.

bald sich die Seele in ihre ideale Einheit zurückversetzt. Mit dieser Ansicht von dem Ursprunge der endlichen Sinnenwelt steht in genauem Zusammenhang das Streben, diese Welt, die empirische Natur als Reflex des Ich darzustellen. Das Allgemeine, was hieher gehört, ist dieses:

An jedem Scheinbilde, welches die abgefallene Seele producirt, strebt sie doch, soviel möglich die ganze, auch nach dem Abfall ihr noch inwohnende Idee nach ihren beiden Einheiten (der realen und der idealen), ja an dem vollkommensten Bild von ihr sogar alle Abstufungen der Ideen auszudrücken, und daraus ergeben sich die verschiedenen Potenzen der Dinge; allein in dem Abfalle werden die beiden Einheiten der Idee, die in der Idealität Eine Einheit sind, zu einem Zwei, zu einer Differenz, und die producirte Einheit daher im Produciren nothwendig zu einem Drei. Hieraus erklärt Schelling die Anschauung der Zeit mit ihren drei Differenzen, des Raumes mit seinen drei Dimensionen, und die Materie.

So bestätiget sich die obengemachte Bemerkung, daß die Darstellung der Lehre des Absoluten vom idealistischen Standpunkte aus zunächst zur Transcendentalphilosophie und von dieser erst zur Naturphilosophie übergehe; denn zuerst wird aus dem Absoluten das Ich abgeleitet und dann die Natur als Reflex des Ich dargestellt. Das Bemerkenswerthe ist, daß bei dieser Darstellung das Object der Naturphilosophie nur als ein nichtiges Scheinbild erscheint. Freilich ist dieses nur die Natur der Erscheinung nach; die Natur an sich ist auch das Absolute als Angeschautes oder die reale Seite des Absoluten, aber in der Ungetrenntheit, ohne besondere Differenzen. Mit jener Ansicht von dem Ursprunge der endlichen Sinnenwelt steht die Theorie von der menschlichen Erkenntniß in genauem Zusammenhang. Zuerst nämlich negativ wird gelehrt und muß gelehrt werden, daß nicht nur die sinnliche Erkenntniß, sondern auch die Verstandeserkenntniß ein eitler, nichtiger Schein sey; denn auch in der Verstandeserkenntniß sind noch die Differenzen, die Gegensätze vorhanden. Positiv wird sodann gelehrt, die wahre Erkenntniß sey die intellectuelle Anschauung, wodurch das Absolute, die absolute Identität der Gegensätze unmittelbar und in Allem angeschaut wird. Diese intellectuelle Anschauung wird hier jeder

mittelbaren Erkenntniß des Absoluten entgegengesetzt und von ihr gesagt: sie sey diejenige Erkenntniß, die das An-sich der Seele selbst ausmache und die nur darum Anschauung heiße, weil das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten Eins und es selbst ist, zu diesem kein anderes als unmittelbares Verhältniß haben kann. Ebendeßwegen, weil (wie eben gesagt wurde) das Wesen der Seele mit dem Absoluten Eins und es selbst ist, wird an einer anderen Stelle gesagt: Im Absoluten werde der Geist seiner selbst unmittelbar inne, oder er habe eine intellectuelle Anschauung seiner selbst. Anschauung heiße diese Erkenntniß, weil sie unvermittelt ist, intellectuell, weil sie eine Thätigkeit zum Object habe, die weit über alles Empirische hinausgeht und durch Begriffe niemals erreicht wird.

Die Ansicht, welche dieses System von der Unsterblichkeit der Seele hat, geht aus folgenden Sätzen hervor:

Das wahre An-sich oder Wesen der erscheinenden Seele ist die Idee oder der ewige Begriff von ihr, der in Gott ist; daß nun dieses ewig sey, ist sogar nur ein identischer Satz. Aber diese Ewigkeit ist nicht Unsterblichkeit in dem Sinne, in welchem dieser Begriff den einer individuellen Fortdauer in sich schließt. Die Individualität der Seele beruht nämlich auf einer Verwicklung derselben mit dem Leibe; diese Verwicklung ist aber eine Folge von einer Negation in der Seele selbst, und die Seele wird nothwendig in dem Verhältniß ewig, d. h. wahrhaft unsterblich seyn, in welchem sie sich von jener Negation befreit hat. Es ist daher (sagt Schelling) Mißkennen des ächten Geistes der Philosophie, die Unsterblichkeit über die Ewigkeit zu setzen, und klarer Mißverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und gleichwohl individuell fortdauern zu lassen. Indessen ist das höchste Ziel aller Geister nicht, daß sie absolut aufhören, in sich selbst zu seyn, sondern daß dieses In-sich-selbst-seyn aufhöre, Negation für sie zu seyn und sich in das Entgegengesetzte verwandle, daß sie also ganz vom Leibe und von aller Beziehung auf die Materie befreit werden. Die Selbstheit an ihnen muß sich, nach Ablegung aller Differenz, zur Identität mit dem Unendlichen läutern, alle müssen als reale zugleich in ihre höchste Idealität eingehen. Man sieht aus dem Gesagten, daß, wenn man unter der Unsterblichkeit die

persönliche, mit Bewußtseyn verknüpfte ewige Fortdauer der Seele versteht, durch diese Lehre zwar die Ewigkeit der Seele gesetzt, die persönliche Fortdauer aber ausgeschlossen wird; und wenn dieses ist, so hat es weiter keinen Werth, daß dieses System mit der Lehre von der Ewigkeit der Seele auch die Lehre von einer künftigen Vergeltung verknüpft, welche Lehre übrigens mehr poetisch als philosophisch vorgetragen wird:

Da die Selbstheit selber das Producirende des Leibes ist, so schaut jede Seele in dem Maaß, in welchem sie mit jener behaftet den gegenwärtigen Zustand verläßt, sich aufs neue im Scheinbild an und bestimmt sich selbst den Ort ihrer Palingenesie, indem sie entweder in den höheren Sphären und auf besseren Sternen ein zweites, weniger der Materie untergeordnetes Leben beginnt oder an noch tiefere Orte verstoßen wird, sowie, wenn sie im vorhergehenden Zustand ganz von dem Idol sich gelöst und Alles, was blos auf den Leib sich bezieht, von sich abgesondert hat, sie unmittelbar in das Geschlecht der Ideen zurückkehrt und rein für sich, ohne eine andere Seite, in der Intellectualwelt ewig lebt.

Was endlich die Freiheit betrifft, so darf man nur folgende Sätze zusammenstellen und mit einander vergleichen, um in dieser Hinsicht über das System ins Klare zu kommen. Schelling sagt: Die Idee ist wahrhaft in sich selbst, nur sofern sie in dem Absoluten ist, dieses ihr Verhältniß zum Absoluten ist das der Nothwendigkeit, sie ist also absolut frei nur in der absoluten Nothwendigkeit. Indem sie daher in ihrer eigenen Qualität, als Freies, getrennt von der Nothwendigkeit ist, hört sie auf frei zu seyn und verwickelt sich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener absoluten, also rein endlich ist. Die Freiheit in ihrer Lossagung von der Nothwendigkeit ist das wahre Nichts; d. h. also, der abgefallene Geist hört durch den Abfall auf frei zu seyn, seine Freiheit ist das wahre Nichts. Wie kann nun aber die Rückkehr zum Absoluten durch die Freiheit des abgefallenen Geistes möglich seyn und wirklich werden? und dieses wurde doch oben gelehrt. Ist die Rückkehr der abgefallenen Geister in das Absolute nicht durch die Freiheit derselben möglich, so kann diese Rückkehr nur als freie Folge der göttlichen Selbstoffenbarung gedacht werden, oder da in Gott

Freiheit und Nothwendigkeit Eins ist, als nothwendige Folge der göttlichen Selbstoffenbarung, wie in Beziehung auf den Abfall gesagt wurde: Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, giebt er es selbst dahin in die Endlichkeit und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, ebendadurch aber fähig werden, als unabhängig existirende wieder in der Absolutheit zu seyn. So ist also der Abfall Folge von der ewigen Nothwendigkeit der göttlichen Natur und der göttlichen Selbstoffenbarung, und ebenso die Rückkehr nicht Folge aus der Freiheit der abgefallenen Geister, sondern aus der Freiheit oder Nothwendigkeit der göttlichen Natur und Selbstoffenbarung; und da diese Rückkehr Mittel der vollendeten Selbstoffenbarung Gottes ist und die Einheit oder Identität des Unendlichen und des Endlichen durch die Rückkehr vollkommen und vollendet wird, so kann man kurz sagen: Gott, die absolute Einheit oder Identität, giebt sich in die Endlichkeit, die Differenzen, bestimmt in die Endlichkeit des Ich dahin, um durch die Wiederaufnahme derselben jene Einheit oder Identität in einem höheren und vollkommneren, in einem verklärten Sinne wiederherzustellen; dieß ist das Schicksal des göttlichen Lebens und der göttlichen Selbstoffenbarung. Dieses Schicksal hätte also zu seinen Momenten:

1) Gott, als die absolute Indifferenz des Realen und des Idealen;
2) die Differenzirung der Indifferenz, den Uebergang in die Endlichkeit, die Ichheit;
3) Abfall der Ichheit vom Absoluten — Sünde und Irrthum;
4) Wiederaufnahme des abgefallenen Ich in Gott — Versöhnung der abgefallenen Geister mit Gott und ebendamit Gott als verklärte Einheit.

Diese Sätze können als das Resultat derjenigen Darstellung der Lehre vom Absoluten betrachtet werden, welche vom idealistischen Standpunkte aus genommen ist. Dieser Darstellung steht gegenüber die andere, welche vom realistischen Gesichtspunkte aus gefaßt ist; wir wollen sehen, ob uns diese zum nämlichen Resultate führt.

Diese ist enthalten theils in der Zeitschrift für die speculative Physik (2 Bände. Jena und Leipzig, 1800. 1801.

Neue Zeitschrift für die speculative Physik, 1. Band, 1802), theils in den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (in den Philosophischen Schriften, Band 1, Landshut 1809), womit zu vergleichen Schellings Denkmal der Schrift F. H. Jacobi's von den göttlichen Dingen, Tübingen 1812, und die allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, herausgegeben von Schelling, 1. Bd., 1. Heft. Nürnberg 1813, 3 Hefte (das Sendschreiben an Eschenmayer).

Im Denkmal S. 65 sagt Schelling: Es ist Angelegenheit der Menschheit, daß der Glaube an einen persönlichen Gott, der bis jetzt blos Glaube war, sich in wissenschaftliche Erkenntniß verkläre.

Er nimmt in dem göttlichen Wesen eine Zweiheit, eine Dualität der Kräfte oder der Prinzipien an.

Wir wollen zuerst die Gründe kennen lernen, die Schelling für diese seine Lehre anführt; daraus werden wir auch den Begriff finden, unter dem wir uns jene Kräfte oder Prinzipien und das göttliche Wesen zu denken haben.

Die Gründe sind aber folgende:

1) Da vor oder außer Gott Nichts ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Dieser Grund ist aber nicht, wie alle andere Philosophien sagen, ein bloßer Begriff, sondern etwas Reelles und Wirkliches, ein von Gott zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen (Phil. Schrift I, 429).

In Gott, dem Existirenden, muß unterschieden werden nicht zwischen der Existenz und dem Grunde der Existenz, sondern zwischen dem Grunde der Existenz und dem Existirenden selbst oder dem Subjecte der Existenz.

So gewiß Gott caussa sui ist, muß er Etwas vor sich haben, nämlich sich selber, ipse se ipso prior sit necesse est, wenn es nicht ein leeres Wort ist: Gott sey absolut.

Das Tiefste, Verborgenste in Gott ist doch wohl das, was die Philosophen die Aseität nennen. Ist nun diese Aseität Gott selbst, Gott im eminenten Verstand? Wie sollte sie, da alle tiefere Denker darin einstimmig sind, daß sie für sich (unentwickelt) nicht weiter führt, als zum Begriff einer Spinozischen Substanz? oder ist diese Aseität schon Bewußtheit, also der

bewußte Gott? Kann sich etwa Jemand eine Aseität mit Bewußtseyn denken? Wie wenig hat der in diese heilige Tiefe geblickt (Denkmal S. 78).

Also: Unterscheidung zwischen Gott, dem Existirenden selbst (Selbst?) und dem Grunde der Existenz Gottes, oder wie sich Schelling auch ausdrückt: Zwischen dem in Gott, was Er selbst ist und zwischen dem, was in ihm Grund der Existenz ist; jenes nennt Schelling auch das Ideale und dieses das Reale in Gott.

2) Man muß doch die Natur des Wesens von dem Wesen selbst unterscheiden, und diese Natur kann mit dem Wesen selbst nicht von einerlei Art, sondern muß in Ansehung der Eigenschaften von ihm verschieden seyn. Wenn also des eigentlichen Wesens Art in Liebe und Güte besteht, so könnte die von dem Wesen unzertrennliche und von ihm gewissermaßen vorausgesetzte Natur des Wesens nicht auch in Güte und Weisheit bestehen, weil sonst kein Unterschied wäre, sondern sie müßte blos Stärke seyn; daß aber etwas in Gott ist, was blos Kraft und Stärke ist, kann nicht befremden, wenn man nur nicht behauptet, daß er allein dieses und sonst nichts anderes ist. Vielmehr das Gegentheil müßte befremden. Denn wie sollte eine Furcht Gottes seyn, wenn keine Stärke in ihm wäre, und dann, wie sollte er doch selbst mit sammt seiner Weisheit und Güte bestehen ohne Stärke, da Stärke eben das Bestehen und hinwiederum alles Bestehen Stärke ist?

Also: Unterscheidung zwischen dem göttlichen Wesen und der Natur des göttlichen Wesens, zwischen göttlicher Weisheit, Güte und Liebe, und zwischen göttlicher Stärke.

3) So lange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine beschränkende, verneinende entgegengesetzt wird, so lange wird die Läugnung eines persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit seyn. Persönlichkeit Gottes ist undenkbar, so lange man nicht eine Natur, ein negatives Prinzip in Gott annimmt. Man darf dies behaupten, indem es allgemein und an sich unmöglich ist, ein Wesen mit Bewußtseyn zu denken, das durch keine verneinende Kraft in ihm selber in die Enge gebracht worden; denn alles Bewußtseyn ist Concentration, Sammlung, Zusammennehmen und Zusammenfassen seiner selbst.

Also: Unterscheidung zwischen der bejahenden, ausbreitenden und der verneinenden, beschränkenden Kraft, welche letztere auch wieder die Natur in Gott genannt wird.

4) Man frage sich nur selber, wenn man soviel versteht, ob eine Intelligenz so blank und blos auf sich selbst als Intelligenz beruhen, als bloße Intelligenz seyn könne, da doch das Denken der gerade Gegensatz des Seyns und gleichsam das Dünne und Leere ist, wie dieses das Dicke und Volle. (I, 427.) Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein leeres und abgezogenes System; Idealismus ist Seele der Philosophie, Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganze aus. Nie kann der letzte das Prinzip hergeben, aber er muß Grund und Mittel seyn, worin jener sich verwirklicht, Fleisch und Blut annimmt.

Also: Unterscheidung zwischen der Intelligenz und dem Seyn.

5) Der Naturalismus, wenn er auch in Ansehung der Dignität dem Theismus nicht gleich steht, hat doch gleiche Ansprüche, befriediget zu werden. Der Naturalismus kann den Theismus nur insofern anerkennen, als er zugleich mit ihm befriediget wird. Beide Systeme müssen also auf irgend eine Weise versöhnt werden, nicht durch Einerlei machen, sondern durch lebendige Verknüpfung, und die Frage kann nur die seyn, wie, auf welche Art sie in Verbindung zu setzen seyen?

Vom Theismus zum Naturalismus geht kein Weg; es war Zeit, umgekehrt den Naturalismus, d. i. die Lehre, daß eine Natur in Gott sey, zur Unterlage des Theismus zu machen.

Nehmen wir nun die bisher ausgeführten Gründe und die in denselben liegenden Unterscheidungen zusammen, so hätten wir folgende Gegensätze:

In der einen Reihe: Gott der Existirende selbst, göttliches Wesen, Weisheit, Güte, Liebe Gottes, bejahende Kraft, Intelligenz, Ideales.

In der andern Reihe: Grund der Existenz, Natur des göttlichen Wesens, Stärke Gottes, verneinende Kraft, Seyn, Reales.

Schelling bezeichnet die Gegensätze auch als Licht — Finsterniß; daher er den Grund der Existenz Gottes auch den dunklen Grund nennt, welches aber nur ein bildlicher Ausdruck seyn kann.

Dieß ist die Dualität.

Aber, sagt Schelling, vor aller Dualität muß ein Wesen seyn; dieses Wesen nennt er den Urgrund oder Ungrund. In demselben verschwinden alle Gegensätze, er ist die absolute Indifferenz, er ist das Weder-Noch der Gegensätze; insofern das schlechthin betrachtete Absolute, das A.

Dieser Ur- oder Ungrund theilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, er geht in die zwei gleich ewigen Anfänge auseinander, nicht daß er beide zugleich, sondern daß er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze oder ein eigenes Wesen ist.

Um sich nun aber von dieser Theilung, von diesem Auseinandergehen in die zwei gleich ewigen Anfänge den richtigen Begriff zu machen, müssen wir sogleich hinzusetzen, daß von diesen zwei Anfängen der eine dem andern, und zwar der niedrige dem höheren untergeordnet und vorgesetzt wird, damit der andere, der höhere aus ihm werde und sich entwickle. Gott contrahirt sich selbst in die niedrigere Potenz. Welches ist aber diese? Offenbar der Grund zur Existenz Gottes im Gegensatz gegen Gott den Existirenden, die Natur des göttlichen Wesens im Gegensatze gegen das göttliche Wesen, die Stärke Gottes im Gegensatz gegen seine Weisheit, Güte und Liebe, die verneinende Kraft im Gegensatz gegen die bejahende, das Seyn oder Reale im Gegensatz gegen die Intelligenz oder den Geist oder das Ideale, die Finsterniß im Gegensatz gegen das Licht. Also der Grund zur Existenz Gottes, die Natur in Gott, das Seyn oder das Reale ist das erste, aus welchem Gott der Existirende, das göttliche Wesen, Gott als Geist wird oder sich entwickelt. * Aber eben weil sich aus dem Niedrigeren das Höhere entwickeln soll, auch weil der Ungrund in jedem auf gleiche Weise ist, muß in dem Niedrigeren doch schon das Höhere enthalten seyn, aber nur noch implicite, unentfaltet oder unentwickelt.

Wenn also Gott, sofern er existirt, gedacht werden muß als persönliches, sittliches, intelligentes Wesen, so muß der Grund zur Existenz Gottes freilich als nicht persönliches, nicht

* Hier geht also die Theorie und Darstellung Gottes und seiner Offenbarung vom Realen aus, und macht insofern den Gegensatz gegen die früher dargestellte Theorie.

bewußtes, nicht intelligentes, nicht sittliches Wesen gedacht werden, aber dieses ist doch nicht so zu verstehen, als ob der Grund absolut bewußtlos, absolut verstandlos, absolut unsittlich oder gar positiv bös wäre, sondern als das nur erst implicite verständige, sittliche Prinzip ist jener Grund zu denken, der Grund enthält das ganze göttliche Wesen wie im Keime verschlossen in sich. Der ewige Grund zur Existenz Gottes muß in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten (I, 434, 435). Ferner: Wenn man sagte, des eigentlichen Wesens Art bestehe in Liebe und Güte, so könnte die von dem Wesen unzertrennliche, ja von ihm gewissermaßen vorausgesetzte Natur des Wesens nicht auch in Güte und Weisheit bestehen, weil sonst kein Unterschied wäre; in ihr müßte also ein Mangel, wenigstens selbstbewußter Güte und Weisheit, oder sie müßte blos Stärke seyn. Ebenso wenn man zwischen der Intelligenz und dem Seyn oder der Natur unterscheidet, auf welcher die Intelligenz beruht, so kann freilich dasjenige, was der Anfang einer Intelligenz in ihr selbst ist, nicht wieder intelligent seyn, indem sonst keine Unterscheidung wäre, es kann aber auch nicht schlechthin nichtintelligent seyn, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz ist. Also wird es ein mittleres seyn, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichsam mit einer eingebornen, instinctartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit. Wir haben also zwei Einheiten der Prinzipien des göttlichen Wesens; diejenige Einheit, in welcher das Intelligente, Sittliche, Weisheit, Liebe und Güte, Intelligenz, Bewußtseyn und Persönlichkeit noch eingewickelt, involvirt wird, und dieß ist die niedrigere Einheit, die wir Natur nennen können; und diejenige Einheit, in welcher das Intelligente u. s. w. entwickelt, evolvirt, mit einem Worte Gott als Geist verwirklichet, actualisirt ist. Jene macht Gott zum Entwicklungsgrunde von dieser.

So muß demnach der Satz verstanden werden, daß bei dem Auseinandergehen des Ungrundes in die zwei gleich ewigen Anfänge Gott die niedrigere Potenz der höheren unterordnet und vorsetzt, damit die andere, die höhere aus ihr werde und sich entwickle. Gott macht die Natur zum Entwicklungsgrunde, aus welchem er als der Existirende, als Gott sensu

eminenti, d. h. als persönliches Wesen, als Weisheit, Güte und Liebe wird und sich evolvirt.

Hier haben wir also die Lehre von einem Werden, von einer Evolution Gottes. Wir wollen wieder zuerst die Gründe anführen, vielleicht bestimmt sich dann auch der Begriff näher.

Allerdings, sagt Schelling, muß das Allervollkommenste nothwendig vor allen Dingen seyn, aber man muß unterscheiden, ob actu oder blos potentia. Das Allervollkommenste war freilich vor allen Dingen, aber nicht als das Allervollkommenste. Denn

1) wäre das Allervollkommenste als das Allervollkommenste von Anfang an gewesen, so hätte es ja im wirklichen Besitz der allerhöchsten Vollkommenheit keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge gehabt, durch die es ja nur weniger vollkommen werden konnte.

2) Die Schöpfung ist ein Werk der Demuth und Herablassung Gottes; wie kann sich aber Gott herablassen, als indem er sich, nämlich einen Theil, eine Potenz von sich zum Grunde macht, einen Theil seines Wesens dem höheren unterordnet?

3) Gott ist ein Leben und nicht blos ein Seyn, kein todtes Seyn; alles Leben aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden unterworfen; das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich.

4) Gott ist ein Leben, aber jedes Leben ohne Unterschied, also auch das Leben Gottes, geht von einem Zustand der Einwicklung aus, und ist da in Beziehung auf den nachfolgenden Zustand der Ent- und Auswicklung wie finster und todt. Alles Leben entwickelt sich vom Kleinen und alle große Wirkung geht von einer Selbstbeschränkung aus.

5) Wenn in Gott eine Stärke, Etwas, das blos Natur ist, zugegeben werden muß, so frage ich dann erst, was dem andern vorausgegangen, ob man glaube, daß Güte und Weisheit zuerst gewesen und dann die Stärke darüber gekommen, oder umgekehrt die Stärke zuerst gewesen, welche dann durch Weisheit und Güte gemildert worden. Gott bewegte sich zuerst nach seiner Stärke oder nach seiner Natur, und nicht nach seinem Herzen oder seiner Liebe.

6) Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich.

7) Auch die Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung und setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d. h. ganz verwirklichet seyn wird.

8) Wie kommt es doch (Denkmal S. 87), daß das Alte Testament vor dem Neuen hergegangen, daß sich in jenem Gott weit früher als einen zornigen und eifrigen Gott geoffenbart und überhaupt mehr physische Eigenschaften gezeigt, seine höchsten geistigen Eigenschaften aber erst vor noch nicht 2000 Jahren dem Menschengeschlecht ausdrücklich zu offenbaren für gut gefunden hat?

Daß Ansichten der Art nicht für solche sind, die einen ein für allemal fertigen, ebendarum wahrhaft unlebendigen, todten Gott annehmen, versteht sich (Denkmal S. 95).

Was wir also haben, sind folgende Sätze:

1) Der Ur= oder Ungrund, die Indifferenz des Realen und des Idealen, der Finsterniß und des Lichtes, der Natur und des Geistes, ist das schlechthin betrachtete Absolute, das **A**.

2) Dieser Ur= oder Ungrund theilt sich in die zwei gleich ewigen Anfänge und macht die niedrigere Potenz, das Reale, die Finsterniß, die Natur zum Entwicklungsgrunde der höheren Potenz des Idealen, des Lichtes, des Geistes, jedoch so, daß die Finsterniß schon das Licht, das Reale schon das Ideale, die Natur schon den Geist, aber noch unentwickelt, im Keime ver= schlossen in sich enthält. Jene niedrigere Potenz ist also auch die Einheit der göttlichen Prinzipien, auch Gott, aber der noch unentfaltete Gott, **Deus implicitus**.

3) Diesem Schicksale des Werdens und der Entwicklung, der Evolution aus dem dunkeln Grunde der Natur unterwirft sich Gott, damit Leben und Liebe sey, und in diesem Leben und dieser Liebe Gott vollkommen verwirklichet, actualisirt werde.

Damit Leben sey, denn, behauptet Schelling, nur nach der eben dargelegten Lehre von den zwei Prinzipien in Gott, von dem Werden und der Entwicklung Gottes aus der niedrigeren Einheit der Prinzipen lasse sich die Möglichkeit endlicher Dinge auf eine dem Begriffe und der Wirklichkeit angemessene Weise begreifen.

1) Zuerst, sagt er (I, 431), ist der Begriff der Immanenz zu beseitigen, inwiefern etwa dadurch ein todtes Begriffensеyn der Dinge in Gott ausgedrückt werden soll.

Wir erkennen vielmehr, daß der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene sey. Aber die Dinge können nicht werden in Gott absolut betrachtet, indem sie toto genere oder richtig zu reden unendlich von ihm verschieden sind. Um von Gott geschieden zu seyn, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Nun kann aber doch Nichts außer Gott seyn, also ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist.

Also einen solchen Grund seiner Existenz in Gott, der von Gott sensu eminenti, von Gott dem Existirenden verschieden ist, müssen wir annehmen, um die Schöpfung endlicher Dinge begreifen zu können.

2) Der gewöhnliche Theismus kann mit seinem aufgeklärten Gott nirgends bei der Wirklichkeit ankommen, nicht ein Wort vorbringen, wenn gefragt wird, wie doch aus einer so ganz klaren und durchsichtigen Intelligenz ein so sonderbar verworrenes (wenn gleich in Ordnung gebrachtes) Ganze, wie die Welt, habe entstehen können (D. 86). Es ist nämlich (I, 432) in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dieses vorausgehende Dunkel giebt es keine Realität der Kreatur; Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil.

Also um die Schöpfung der Welt ihrer Wirklichkeit und Beschaffenheit nach erklären zu können, muß man nicht nur einen dunkeln Grund annehmen, der von Gott unterschieden, obwohl in ihm ist, sondern auch, daß Gott anfangs nicht als reine Intelligenz gewirkt habe, mit bewußtem, entwickeltem Verstande, mit bewußter Weisheit, sondern mit einer noch bewußtlosen, gleichsam instinctartigen, blinden Weisheit; und dieß ist eben

jene niedrigere Potenz, von welcher das göttliche Leben und Wirken ausgeht. Daran knüpft sich die Schöpfungstheorie von Schelling.

Der dunkle Grund, sagt Schelling, versuchte für sich mit den göttlichen in ihm enthaltenen Kräften eine Schöpfung, die aber immer wieder zuletzt in das Chaos zurücksank. Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sey die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst (Gott, d. h. die unergründliche Einheit, I, 431) zu gebären. Diese Sehnsucht ist auch ein Wille, aber ein Wille, in dem kein Verstand ist (I, 431. 432), daher sie sich nach dunkelm, ungewissem Gesetz bewegt, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden, die erste Regung göttlichen Daseyns (I, 433). Aber die Sehnsucht richtet sich zum Verstande, den sie noch nicht erkennt (I, 433), sie ist Ahnung des Verstandes (I, 432) und entsprechend dieser Sehnsucht erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen anderen Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in seinem Ebenbilde erblickt (I, 433. 434). Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist (I, 434), obgleich nur in ihm selbst (in dieser Vorstellung kommt Gott zum Bewußtseyn seiner selbst). Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand, das Wort jener Sehnsucht, d. h. dasjenige, worin die Ahnung der Sehnsucht ihre Auflösung findet, oder worin die Sehnsucht sich versteht, und nun wird dieser Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender allmächtiger Wille und bildet in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeug (I, 434).

Die erste Wirkung des Verstandes ist, die in der Sehnsucht verschlossenen Kräfte zu scheiden und dadurch die in der Sehnsucht enthaltene Einheit zu entfalten, zu erwecken, hervorzuheben, und so entsteht etwas Begreifliches und Einzelnes (I, 434. 435).

Die Sehnsucht aber strebt dagegen, sich in sich selbst zu verschließen, und so kann sich das Band der Kräfte nur allmälig entfalten und lösen; die Einheit der Kräfte kann sich nur allmälig hervorheben. Die in dieser Scheidung getrennten Kräfte sind der Stoff, aus welchem der Leib gebildet wird; das als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele,

welche, weil sie der ursprüngliche Verstand aus dem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, ebendamit selbst unabhängig von ihm bleibt, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen (I, 435). Diese Seele muß in einem Wesen um so vollkommner seyn, je mehr in ihm dasjenige, was in andern noch ungeschieden ist, geschieden ist (I, 436). Die vollkommenste Scheidung, aber auch die vollkommenste Einheit der Kräfte ist in dem Menschen (I, 437).

Uebrigens ergiebt sich aus dem Gesagten, daß jedes in der Natur entstandene Wesen ein doppeltes Prinzip in sich hat. Das erste Prinzip ist dasjenige, wodurch die Naturwesen im bloßen Grunde und von Gott geschieden sind, und dieß ist der Eigenwille der Kreatur. Ihm steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen (den Eigenwillen) gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet. Beide sind aber, obwohl nur in bestimmtem Grade, Eins in jedem Naturwesen, denn der Proceß der Schöpfung geht nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht (I, 436). Wenn dann durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt ist, so ist der Wille desselben Wesens zwar, inwiefern es ein Einzelnes ist, ebenfalls ein Partikularwille, an sich aber oder als das Centrum aller andern Partikularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verstande Eins, so daß aus beiden jetzt ein einiges Ganzes wird (I, 437). Dieß geschieht in dem Menschen; in ihm ist die vollkommenste Einheit, Identität dieser Prinzipien; er hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (kreatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Prinzip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Prinzip, ohne daß es deshalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu seyn, in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geist; in ihm offenbart sich der Geist, d. h. Gott als actu existirend, Geist ist in Gott (I, 437. 438). Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes (I, 437).

So demnach ist der oben angeführte Satz zu verstehen: Gott habe sich dem Schicksale des Werdens und der Entwicklung,

der Evolution aus dem dunkeln Grunde der Natur unterworfen, damit Leben sey — aber auch: damit Liebe sey.

Dieß führt uns auf Schelling's Lehre vom Bösen.

Denn Schelling behauptet weiter, nur nach seiner Lehre von zwei Prinzipien in Gott, von dem Werden und der Entwicklung Gottes lasse sich auch das Böse in der Welt begreifen. Der Abscheu gegen alles Reale, der das Geistige durch jede Berührung mit demselben zu verunreinigen meint, muß auch den Blick für den Ursprung des Bösen blind machen (I, 427); und das Böse wird so lange unerklärbar bleiben, als nicht eine Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt ist (I, 448. 451).

Zuerst sein Begriff vom Bösen.

Wir haben gesehen, daß in jedem Naturwesen die Dualität der Prinzipien ist, der Mensch aber die lebendige Identität derselben. Sofern der Mensch aus dem Grunde, aus der Natur in Gott entspringt, hat er ein relativ auf Gott unabhängiges Prinzip in sich; dieses ist die Selbstheit in ihm, der Eigenwille, der Partikularwille. Diese Selbstheit ist aber durch ihre Einheit mit dem idealen Prinzip — Geist, und ebendadurch, aber auch nur dadurch, daß sie wirklich in den Urwillen umgewandelt ist, ist sie aus dem Kreatürlichen ins Ueberkreatürliche erhoben, persönliche Selbstheit, ein Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit außer und über der Natur erblickt; nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern blos Träger und gleichsam Behälter des höheren Prinzips (I, 438. 439). Vermittelst dieser Freiheit kann sich die Selbstheit von dem idealen Prinzip trennen, der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Partikularwille zu seyn und auf diese Art entsteht in dem Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit von dem Licht, eine Auflösung der Identität beider Prinzipien (I, 439.). Im Geist des Menschen muß diese Identität auflöslich seyn; wäre sie unauflöslich, so wäre der Mensch von Gott gar nicht unterschieden, er gienge in Gott auf; denn in Gott ist die unauflösliche, unzertrennliche Identität beider Prinzipien (I, 451. 452).

Aber ebendarin, daß die in Gott unzertrennliche Einheit der Prinzipien in dem Menschen zertrennlich ist, besteht die

Möglichkeit des Guten und des Bösen. Das Böse entsteht, wenn sich der Partikularwille von dem Universalwillen trennt, sich über denselben erhebt und für sich etwas seyn und schaffen möchte (I, 440). Hierin liegt der allein richtige Begriff vom Bösen, daß es auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Prinzipien beruht (I, 441. 442). Daß dieses der allein richtige Begriff des Bösen ist, daß das Böse nicht ein bloßer Mangel, eine bloße Beraubung ist, erhellt auch daraus, daß der Mensch, die vollkommenste aller Kreaturen, des Bösen allein fähig ist, daß sich das Böse oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltner das Gute begleitet, wie denn auch nach der christlichen Ansicht der Teufel nicht die limitirteste, sondern vielmehr die illimitirteste Kreatur ist (I, 444. 445).

Dieß wäre der Begriff und die Möglichkeit des Bösen.

Nun ist aber noch der größte Gegenstand der Frage übrig, die Wirklichkeit des Bösen (I, 451).

Diese Frage faßt Schelling in dem allerweitesten Sinne auf, nämlich wie das Böse nicht etwa blos im einzelnen Menschen, auch nicht in dem menschlichen Geschlechte * wirklich werde, sondern wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Prinzip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können (I, 451).

Um nun die Wirklichkeit des Bösen in diesem Umfange zu erklären, sagt Schelling, ist uns nichts gegeben, außer den beiden Prinzipien in Gott (I, 453). Es ist aber von selbst klar, daß die Wirklichkeit des Bösen nicht erklärt werden kann aus Gott, sofern er die Identität beider Prinzipien oder Geist ist, denn Gott als Geist ist die reinste Liebe und in der Liebe kann nie ein Wille zum Bösen seyn. Ebensowenig kann sie erklärt werden aus dem idealen Prinzip (I, 453); es bleibt also nichts übrig, als sie zu erklären aus dem Prinzip der Finsterniß, aus dem dunkeln Grunde, aus der Natur in Gott (I, 454).

Wie thut dieß nun Schelling?

1) Der Wille des Grundes erregt schon in der ersten Schöpfung die Selbstheit, den Eigenwillen der Kreatur, die Bedingung von der Möglichkeit des Bösen; der Wille des Grundes

* Durch diesen Beisatz wird der Sinn der Schelling'schen Lehre gewiß nicht entstellt.

reagirt immer gegen den Willen der Liebe, widerstrebt immer dem Willen der Liebe, indem dieser das Band der Kräfte entfalten und lösen will, jener aber es in sich verschließen möchte. Dadurch entsteht eine Disharmonie der Prinzipien, der Anfang und die Vorzeichen des Bösen in der Natur überhaupt.

2) Diese Disharmonie theilt sich dem Menschen schon in der Geburt mit, der ja, wie wir wissen, die zwei Prinzipien in sich hat.

3) Der Wille des Grundes wirkt dann aber auch in dem gewordnen Menschen unablässig fort, erregt seinen Eigenwillen, sucht ihn zu verführen durch allerlei spiegelhafte Vorstellungen, und so entsteht in dem Menschen die Trennung, Zwietracht, Umkehrung der beiden Prinzipien.

4) Dieß ist um so begreiflicher, weil es schon an sich unmöglich scheint, daß ein Eigenwille mit dem Universalwillen verbunden seyn soll.

Indessen ist die Sünde immer die eigene That des Menschen und jede Kreatur fällt durch ihre eigene Schuld. Zwar folgt jede einzelne Handlung des Menschen in dem empirischen Leben aus seinem intelligibeln Wesen mit absoluter Nothwendigkeit und insofern ist er als empirischer Mensch betrachtet nicht frei, und seine Handlungen könnten ihm insofern auch nicht zugerechnet werden; aber der Mensch hat sein intelligibles Wesen selbst gemacht; dieß ist die freie That, aus welcher alle andere Handlungen mit Nothwendigkeit folgen, wo also Freiheit und Nothwendigkeit zusammenfallen. Diese freie That kann nun freilich im Bewußtseyn des Menschen nicht vorkommen, denn durch sie wird ja alles Bewußtseyn erst gemacht und gesetzt, durch sie hat der Mensch sich selbst in geistiger und körperlicher Hinsicht von Ewigkeit her bestimmt; sie ist das Ur- und Grund-Wollen, das sich selbst zu Etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist (1, 468 folg.). *

Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung ein unentschiedenes Wesen; nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als

* Vergl. damit, was von der Kant'schen Theorie S. 86 angeführt wurde.

eine von ihr verschiedene That) zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an; sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung, daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen frei und selbst ewiger Anfang ist. So unfaßlich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sey er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen, und keineswegs in der Zeit erst geworden. Daher, ohnerachtet der unläugbaren Nothwendigkeit aller Handlungen, und obgleich jeder, wenn er auf sich aufmerksam ist, sich gestehen muß, daß er keineswegs zufällig oder willkürlich böse oder gut ist, der Böse z. B. sich doch nichts weniger als gezwungen vorkommt (weil Zwang nur im Werden, nicht im Seyn empfunden werden kann), sondern seine Handlungen mit Willen, nicht gegen seinen Willen thut. Daß Judas ein Verräther Christi wurde, konnte weder er selbst, noch eine Kreatur ändern, und dennoch verrieth er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit. Ebenso verhält es sich mit dem Guten, daß er nämlich nicht zufällig oder willkürlich gut und dennoch so wenig gezwungen ist, daß vielmehr kein Zwang, ja selbst die Pforten der Hölle nicht im Stande wären, seine Gesinnung zu überwältigen. In dem Bewußtseyn, sofern es bloßes Selbsterfassen und nur idealisch ist, kann jene freie That, die zur Nothwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da sie ihm, wie dem Wesen vorangeht, es erst macht; aber sie ist darum doch keine That, von der dem Menschen überall kein Bewußtseyn geblieben, indem derjenige, welcher etwa, um eine unrechte Handlung zu entschuldigen, sagt: So bin ich nun einmal, doch sich wohl bewußt ist, daß er durch seine Schuld so ist, so sehr er auch Recht hat, daß es ihm unmöglich gewesen, anders zu handeln. Wie oft geschieht es, daß ein Mensch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm, empirisch betrachtet, kaum Freiheit und Ueberlegung zutrauen können, einen Hang zum Bösen zeigt, von dem

vorauszusehen ist, daß er keiner Zucht und Lehre weichen werde und der in der Folge wirklich die argen Früchte bringt, die wir im Keime vorausgesehen hatten, und daß gleichwohl niemand die Zurechnungsfähigkeit derselben bezweifelt und von der Schuld dieses Menschen so überzeugt ist, als er es nur immer seyn könnte, wenn jede einzelne Handlung in seiner Gewalt gestanden hätte. Diese allgemeine Beurtheilung eines seinem Ursprung nach ganz bewußtlosen und sogar unwiderstehlichen Hangs zum Bösen als eines Actus der Freiheit weist auf eine That und also auf ein Leben vor diesem Leben hin, nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist.

Dieß ist die Erklärung von der Wirklichkeit des Bösen.

Nach derselben hängt die Wirklichkeit des Bösen von der Selbstoffenbarung Gottes ab, ist eine Folge derselben, und nun entsteht die Frage:

Ist diese Handlung der Selbstoffenbarung Gottes eine solche, die mit blinder und bewußtloser Nothwendigkeit erfolgt? oder ist sie eine freie und bewußte That Gottes? und wenn sie das letztere ist, wie verhält sich Gott als sittliches Wesen zu dem Bösen, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbstoffenbarung Gottes abhängt?

Diese Fragen beantwortet Schelling so:

Der erste Anfang der Schöpfung ist die Sehnsucht, die Gott empfindet, sich selbst zu gebären; der zweite der Wille der Liebe. Die Sehnsucht nun ist zwar kein bewußter, mit Reflexion verbundener Wille, aber auch kein völlig bewußtloser, der nach blinder, mechanischer Nothwendigkeit wirkte; der Wille der Liebe aber ist schlechthin freier und bewußter Wille, und Gott hat alle Folgen seiner Selbstoffenbarung vorhergesehen; also auch das Böse.

Aber wenn nun dieses ist: warum hat er sich denn doch geoffenbart? hat er mit der Selbstoffenbarung auch das Böse gewollt? und wie ist dieses Wollen mit der Heiligkeit und höchsten Vollkommenheit in ihm zu reimen?

Das Prinzip des Bösen ist, wie wir gesehen haben, die Selbstheit und der Eigenwille, die durch den Willen des Grundes erregt werden. Diesem Willen des Grundes kann nun aber

der Wille der Liebe nicht widerstehen, noch ihn aufheben, weil er sonst sich selbst widerstreben müßte. Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe seyn könne, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire. Dieses Wirkenlassen des Grundes ist der einzig denkbare Begriff der Zulassung. Aber diese durch den Willen des Grundes erregte Selbstheit, dieser durch den Willen des Grundes erregte Eigenwille ist freilich nur Prinzip des Bösen, nicht das Böse selbst. Das Böse entsteht erst, wenn die erregte Selbstheit sich von ihrem Gegensatze, dem Universalwillen, gänzlich losgerissen hat. Dieses Böse ist die eigene That des Menschen, es war weder Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses noch einer göttlichen Erlaubniß; es folgte nur begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung Gottes. Fragte man nun aber, warum Gott, da er doch dieß nothwendig vorhergesehen, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren; so verdient diese Frage in der That keine Erwiederung. Denn dieß hieße eben soviel, als wenn man sagen wollte, damit kein Gegensatz der Liebe seyn könne, soll die Liebe selbst nicht seyn. Hätte Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, so hätte ja das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt. Damit das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht seyn. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Eintracht nur in Streit, wäre keine Zertrennung der Prinzipien, so könnte die Einheit nicht ihre Allmacht erweisen, wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden.

Aber nun bleibt die Frage noch übrig: endet das Böse, und wie?

Das Ende der Schöpfung, sagt Schelling, ist die Ausstoßung des Bösen vom Guten, d. h. es wird auf den Potenzzustand reducirt, und ist nun, was es immer seyn sollte, Basis, Unterworfenes und als solches nicht mehr in Widerspruch mit der Heiligkeit und Liebe Gottes. Dagegen wird das aus dem Grund erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden, auf daß Gott sey Alles in Allem.

Nach allem diesem hätten wir die Lehre von Gott und der Welt in folgenden Hauptsätzen:

1) Gott ist als Ur- oder Ungrund, als absolute Indifferenz der Gegensätze.

2) Dieser Ungrund theilt sich in die zwei gleich ewigen Anfänge und ordnet die niedrigere Einheit oder Potenz unter, setzt dieselbe vor, damit die höhere sich aus ihr, als dem Grunde, entwickle. Dieser Uebergang des Absoluten in die Natur ist der Anfang und die erste Periode der göttlichen Selbstoffenbarung, in welcher Gott nach seinen physischen Eigenschaften wirkt.

3) Aus dieser niedrigeren Einheit oder Potenz entwickelt sich die höhere, der Geist (also Uebergang des Absoluten von der Natur in den Geist); hier offenbart sich Gott nach seinen geistigen, sittlichen Eigenschaften, aber hiezu bedarf es wieder des Gegensatzes, und dieser Gegensatz ist das Böse. Dieß ist die zweite Periode der göttlichen Selbstoffenbarung.

4) Die Endabsicht der göttlichen Selbstoffenbarung ist die vollkommene Actualisirung Gottes, wo alle Gegensätze überwunden, Gott Alles in Allem ist.

So haben wir zwei Extreme: Gott als Ungrund ist das A, Gott als die Liebe, als der vollkommen actualisirte persönliche Gott ist das O. (Deus implicitus und Deus explicitus). In der Mitte zwischen diesen Extremen liegt die Trennung, die Differenzirung der Indifferenz und die Evolution aus der niedrigeren Potenz in die höhere, welche Evolution in jeder Sphäre durch Gegensätze bedingt ist.

Vergleichen wir das Resultat aus dieser Darstellung der Schelling'schen Lehre vom Absoluten mit dem Resultat aus der früheren, so kommen beide in den Grundgedanken mit einander überein, daß die durch Gegensätze vermittelte Offenbarung Gottes in den verschiedenen Stufen der Natur und des Geistes Bedingung und Mittel sey, um die Endabsicht der Weltschöpfung zu erreichen, welche in der Verklärung Gottes, als des persönlichen Geistes, der Weisheit, Güte und Liebe liegt. Sonach wäre Schelling in seiner Weltansicht, im Großen und Allgemeinen, in Uebereinstimmung mit sich selbst geblieben; und dieses nachzuweisen, war eine Hauptabsicht dieser Darstellung.

Was nun weiter das Urtheil über die Schelling'sche Philosophie in wissenschaftlicher Hinsicht an sich und in den historischen Beziehungen anbelangt, so hat dieselbe den subjectiven Idealismus in seiner einseitigen Begründung und Gestaltung überwunden, und den Realismus in sich aufgenommen. Ihr Prinzip

ist nicht das absolute Ich (das absolute Denken), sondern das Absolute, als der Grund, der Natürliches und Geistiges, Ideales und Reales in ewiger Einheit in sich schließt und aus sich hervorgehen läßt. Das war nun an sich eine Rückkehr zur verständigen und vernünftigen Besonnenheit, wie der subjective Idealismus der Fichte'schen Wissenschaftslehre eine Verirrung des Sinnes, des Verstandes und der Vernunft war, die freilich in der Reihe derjenigen Entwicklungen lag, welche die deutsche Philosophie durchlaufen sollte. Die Welt erschien jetzt nicht mehr als Reflex der sich selbst beschränkenden und wieder befreienden Thätigkeit des Ich, sondern als Offenbarung Gottes, und was Fichte von dem Ich allein gedacht und gesagt wissen wollte, das prädicirte Schelling von jedem existirenden Dinge, daß es Einheit des Realen und des Idealen, Objectiven und Subjectiven sey. Insbesondere kam dadurch

1) die Natur wieder zu ihrem Rechte und die Natur-Philosophie zu ihrer Wahrheit.

Schelling erhob sich auch über die spätere Fichte'sche Ansicht, daß die Natur eine an sich leblose, todte Schranke der göttlichen Selbstoffenbarung sey, sie bezeichnete ihm eine Stufe des göttlichen Lebens und der göttlichen Selbstoffenbarung, und darum erkannte er in ihr ein Prinzip des Lebens, der Intelligenz, des Geistes und Gemüthes an, welches sich durch verschiedene Stufen hindurch entwickelt nach dem Gesetze, daß die ursprünglich gebundenen Prinzipien nach der Differenzirung streben, jede Differenz aber nach der Synthesis strebt, durch welche abermals der Gegensatz der Kräfte, aber in höherer Potenz geweckt wird, welcher demnach auch in einem Product von höherer Potenz seine Ausgleichung findet. Diese Ansicht von der Natur, nach welcher sie in einem ewigen Schaffen, in einem Ringen nach immer höheren und vollkommeneren Productionen begriffen ist (deren Resultat die Geburt des Geistes ist), war eine der größten und wichtigsten Einwirkungen, welche von der Schelling'schen Philosophie auf die deutsche Wissenschaft übergieng. Ihrem Einflusse hat man es zu danken, daß das höhere Naturstudium unter den Deutschen erweckt und immer weiter ausgebildet wurde. Zwar knüpften sich daran auch mancherlei Verirrungen, aber diese kommen auf die Rechnung der sinn- und geistlosen Nachbeter,

welche auch das Schelling'sche System in seinem Gefolge hatte.

Diese Natur=Philosophie war von um so größerer Bedeutung, weil sie schon in ihrem Urheber die Mutter einer sinn= und geistreichen Theorie von der Kunst wurde, in welcher Beziehung die Schelling'sche Philosophie wieder ein eigenthümliches und ausgezeichnetes Verdienst hat. Davon zeugt eines der schönsten Werke von Schelling's Geist, nämlich seine Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur, im ersten Bande seiner philosophischen Schriften.

Außer und über dieser Natur=Philosophie hat nun aber die Schelling'sche Philosophie

2) auch eine Philosophie des Geistes und hier darf man es wieder, besonders in Vergleichung mit anderen philosophischen Systemen unserer Zeit, als einen charakteristischen Zug der Schelling'schen Philosophie hervorheben, daß der ethische Begriff sozusagen den Grundton dieser ganzen Lehre vom Geiste bestimmt. Der Begriff vom Bösen und Guten ist es, um welchen sich die ganze Lehre dreht. Insofern ist es ein ganz ungerechter Vorwurf, den man dem Schelling'schen Systeme gemacht hat, daß es bloße Natur=Philosophie sey und die sittlichen Ideen in ihm keinen Platz finden, oder gar von ihm ausgeschlossen seyen. Ist ja doch, wie wir gesehen haben, die Lehre von dem Ursprunge und von der Versöhnung des Bösen diejenige, die der Schelling'schen Ansicht von der Geschichte der Menschheit und der Geisterwelt überhaupt zum Grunde liegt, ihren Inhalt und ihre Bedeutung bestimmt.

Gehen wir endlich

3) zu demjenigen Theile des Schelling'schen Systems über, welcher das Fundament und der Träger des Ganzen ist, nämlich zur Lehre von Gott. Diese gestaltete sich in der Schelling'schen Philosophie so: indem sie von dem subjectiven Idealismus ausgieng, aber die Einseitigkeit desselben vermeiden und überwinden wollte, nimmt sie einen Gegensatz des Realen und des Idealen an, jedoch mit der eigenthümlichen Bestimmung, daß diese Gegensätze ursprünglich und nothwendig zusammengehören, auch bei und in einander sind, aber in zwei verschiedenen Verhältnissen, woraus sich zwei Einheiten ergeben die also nicht absolute oder wesentlich, sondern nur relative und potentialiter

verschieden sind (Natur und Geist). Was wir Natur nennen, schließt auch das Ideale in sich, aber nur implicite und potentia; ebenso kann aber auch das Geistige nicht ohne das Reale, Physische seyn und gedacht werden, indem das Reale, Physische die Basis, die Grundlage oder Unterlage des Geistigen ausmacht.

Diese Gegensätze bedürfen einer wesentlichen Einheit, und diese wesentliche Einheit ist Gott; Gott ist die wesentliche Einheit, die lebendige Copula, das lebendige Band der Gegensätze und das ewige Gesetz ihrer Darstellung im Endlichen.

In dieser Grundidee ist die Schelling'sche Lehre mit der Spinozischen verwandt. Wie dem Spinoza Gott die absolute Substanz mit den Attributen des Denkens und der Ausdehnung ist, so ist nach Schelling Gott die Identität des Idealen und des Realen.

Was aber der Schelling'schen Philosophie eigenthümlich ist, liegt (um von allem Anderen nichts zu sagen) darin, daß er Gott, die Identität jener Prinzipien der Wirklichkeit, als ein sich stufenweise vermittelst der Gegensätze entwickelndes Leben darstellt, und damit das Starre und Leblose der Spinozischen Lehre überwunden hat. *

Er nimmt also als den anfänglichen Zustand des göttlichen Lebens denjenigen an, wo die Gegensätze noch nicht geschieden sind und das Ideale in dem Realen noch verschlossen, verborgen, latent ist, so daß es zwar wirkt, aber noch nicht mit entwickelten Eigenschaften und sich nur allmählich zu dem selbstbewußten, persönlichen Leben und Wirken emporringen kann. In dem Menschen geht der Geist auf, als die entwickelte Einheit des Idealen und des Realen, eben damit wird Gott als Geist offenbar, und es ist also jetzt eine höhere Offenbarung Gottes möglich und wirklich, die Offenbarung nach seinen sittlichen Eigenschaften; aber auch hier, wie überall wird ein Gegensatz erfordert, dieser ist das Böse und in der Ueberwindung des Bösen wird das göttliche Leben erst vollkommen verwirklichet, actualisirt.

So entwickelt sich das göttliche Leben in der Welt immer vollkommener, in der Natur, sofern sich in derselben das Intelligente immer höher entfaltet, in der Geisterwelt, sofern es das Böse überwindet, und in dieser Ueberwindung seine Liebe, Güte und Heiligkeit offenbart, zur Actualisirung bringt.

* Vergl. S. 291 des zweiten Bandes dieser Geschichte der Philosophie.

Diese Lehre läßt nun aber, wenn man ihren Sinn bestimmter fassen will, möglicherweise noch zweierlei Deutungen zu und hat diese auch wirklich erfahren; welche von ihnen die der Absicht und dem Gedanken des Urhebers angemessenere sey, darüber werden wohl erst noch zu erwartende Schriften desselben bestimmt entscheiden.

Entweder versteht man die Lehre so, daß darin die Offenbarung des göttlichen Wesens und Lebens in der Welt gemeint ist, wie dieselbe zu unserem menschlichen Bewußtseyn gelangt, und dann ist dagegen nicht nur nichts einzuwenden, sondern vielmehr anzuerkennen, daß jene Lehre eine sehr lebendige Darstellung von dieser göttlichen Offenbarung, insbesondere einen schönen und erhabenen Begriff von der Natur und von der Geisterwelt giebt.

Aber, sagen Andere, wir dürfen wohl die Lehre nicht so verstehen, sondern von einer Entwicklung, von einer Geschichte des göttlichen Wesens und Lebens selbst, welches mit der Welt identificirt wird, und insofern trägt die Schelling'sche Philosophie den Charakter des Pantheismus an sich. Obwohl nun diejenigen, welche die Lehre so auffassen und bezeichnen, dann doch wieder anerkennen müssen, daß dieser Pantheismus seinen ausgezeichneten, eigenthümlichen Charakter hat, indem er neben der naturphilosophischen Tendenz in dem einen Theile, in dem anderen den ethischen Geist unverkennbar an den Tag legt, so können sie sich doch damit nicht befreunden, daß (nach ihrer Ansicht) Gott mit der Welt insofern identificirt wird, als er zu dem An-sich der Welt, zum Prinzip, aber auch zur lebendigen Copula der in der Welt erscheinenden Gegensätze und zum Gesetz ihrer Entwicklung gemacht wird. Eine Folge, und wie sie weiter zeigen wollen, eine beschränkte Folge davon ist, daß der Construction der göttlichen Offenbarung in der Welt die Analogie der Natur und des menschlichen Lebens zu Grund gelegt wird.

Auf diese Weise und in diesem Sinne ist von nicht Wenigen die Schelling'sche Philosophie aufgefaßt und beurtheilt worden. Ueber die Verschiedenheit der Auslegung * wird man sich um so weniger wundern, wenn man bedenkt, daß, was uns bis jetzt

* Vergl. meine Schrift: das Problem des Bösen oder die Theodice. Tübingen. 1840.

gegeben ist, nur Grundzüge sind, nur ein in großen und allgemeinen Umrissen entworfenes Gemälde, in welchem die einzelnen Gestalten mit ihren Attributen, Handlungen und Verhältnissen noch der Beleuchtung, der Begränzung und Verbindung bedürfen.

Zum Schlusse kann ich aus einem besonderen Grunde nicht umhin, aus Pfister: Geschichte der Teutschen, Bd. V. Hamburg 1838, S. 639 folg., nachfolgende Stelle anzuführen: „Mit dem Schlusse des 18. Jahrhunderts neigt sich schon die Herrschaft der kritischen Philosophie in Teutschland. — Aus der Prüfung der letzten Prinzipien dieser Philosophie traten fast gleichzeitig zwei neue Systeme hervor von Fichte und Schelling. Das System von Schelling, schon in seinem Entstehen großartig und allumfassend angelegt, die Natur-Philosophie in sich aufnehmend und die fortschreitende höhere Entwicklung bezeichnend, ist als die höchste Poesie des menschlichen Geistes anerkannt. Zugleich hat Schelling schon in seinen zu Jena gehaltenen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums in mehr als Lessingschem Geiste (dessen Göttliche Erziehung des Menschengeschlechts er das speculativeste nennt, was derselbe je geschrieben) mit der Kritik der damaligen Beschaffenheit der allgemeinen und besonderen Wissenschaften die in allen zu ergreifende Richtung auf eine Weise bestimmt, die seinem schon auf jener Stufe errungenen Standpunkt immerwährende Bewunderung gesichert hat.

Schelling's Verhältniß zu Kant und Fichte, und die große Aufgabe, die er sich selbst gestellt, wäre von einem mit seinem Geiste vertrauten, gewissermaßen dritten, mit möglichster Beseitigung der Kunstwörter, etwa so zu fassen:

Nachdem Kant durch eine strenge Kritik nicht sowohl des menschlichen Erkenntniß-Vermögens, als der Formen, unter welchen zu seiner Zeit vorzüglich die Erkenntniß der höchsten Dinge gesucht wurde, zwar eine heilsame Erschütterung hervorgebracht, aber alle Hoffnung auf eine Einsicht in das den Dingen zu Grunde liegende oder ihnen als Ursache vorauszusetzende Wesen dem menschlichen Verstande geraubt hatte; nachdem Fichte, noch entschiedener, der Sinnenwelt nur noch die Bedeutung einer von dem menschlichen Ich behufs seiner freien Thätigkeit sich

selbst gesetzten Schranken gelassen und überhaupt eines jeden Ich für das einzige eigentlich existirende erklärt hatte, änderte Schelling diese Richtung plötzlich durch den Gedanken, den schon Leibnitz der Sache nach, in der höchsten Auffassung aber Plato gehabt hatte, daß alles dasjenige, was dem Menschen als bloßer Gegenstand, ohne alle Selbstheit erscheine, nur in dieser Beziehung und Vergleichung mit dem Menschen ein Selbstloses scheine, in sich aber auch ein sich selbst Bestimmendes sey; im Grunde sey also das Wesen in Allem dasselbe, und zwar nicht das Ich Alles, aber Ichheit, Selbstheit nur auf verschiedenen Stufen durch alle Formen des Seyns hindurchgehend. Indem hiemit die Möglichkeit gegeben war, dieses Eine, welches das sich selbst Bestimmende und daher Bestimmendes und Bestimmtes zugleich ist, von seiner tiefsten Stufe, wo, wie Leibnitz sagte, die Monade schläft, bis zu der höchsten, wo es sich als sich selbst Bestimmendes hat und weiß, nicht blos in Gedanken zu verfolgen, sondern nach einem inneren Gesetze selbst fortgehen zu lassen: war der Weg zu einem die gesammte Wirklichkeit umfassenden, nichts ausschließenden, insbesondere auch die Natur wieder aufnehmenden System gefunden, und wenn freilich die vollständige Ausführung eines solchen die Kräfte einer einzelnen Zeit und noch mehr die eines Individuums überstieg, konnte man nicht umhin von der kühnen Anwendung zugleich und der Natürlichkeit des Gedankens überrascht zu seyn, und den Anfang einer neuen lebensvollen Bewegung freudig, wie es im Anfang ziemlich allgemein und von den hervorragendsten Geistern geschah, darin zu begrüßen. Denn diese Aufnahme der gesammten Wirklichkeit in die philosophische Entwicklung konnte nicht verfehlen zugleich allen unmittelbar auf dieselbe sich beziehenden Kenntnissen und Wissenschaften eine höhere Bedeutung zu ertheilen, so wie diese Weise der Darstellung, die alle Mittel der Erklärung und der Entwicklung nur aus dem Gegenstande selbst schöpft, auch für andere Doctrinen Beispiel und Aufforderung wurde zu rein gegenständlicher, d. h. dem Gegenstand nicht äußerlich aufgedrungener, sondern ihm selbst und seinem innern Wesen entnommener Entwicklung. Diese Methode war der bleibende Gewinn für die Philosophie selbst, ein Standpunkt, der ihr nicht wieder entrissen werden konnte.

Am Schlusse seiner Schrift: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" sagt Schelling: „Ist es nicht gerade der Vorzug der Wissenschaft aller Wissenschaft, von einem kleinen Mittelpunkt auszugehen, dessen Strahlen der Zahl und der Ausdehnung nach unendlich sind? — — Der Verfasser wünscht, daß keinem seiner Leser das große Gefühl ganz fremd sey, welches die Aussicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens — das letzte Erbe der Menschheit, das sie bald lauter als jemals fordern wird — bei Jedem, der es werth ist, die Stimme der Wahrheit jemals gehört zu haben, nothwendig hervorbringen muß!"

Ob und in welcher Weise das bisher dargestellte System durch die neuesten Forschungen und deren Resultate ergänzt und abgeschlossen werde, darüber steht nach meiner Ueberzeugung dem Geschichtschreiber der Philosophie kein Urtheil zu, so lange der noch Lebende jene Forschungen und Resultate nicht selbst durch Schriften mitzutheilen für angemessen erachtet. Selbst das Stillschweigen Schelling's über das, was aus nachgeschriebenen Heften von Zuhörern in seinen Vorlesungen öffentlich bekannt gemacht worden, kann nicht als Anerkennung der Aechtheit desselben gedeutet werden. *

Wir brechen daher hier die geschichtliche Darstellung des Schelling'schen Systemes ab, und gehen zu der Lehre eines Anderen über, der gegen Kant, Fichte und Schelling, gegen jeden freilich wieder auf besondere Weise und in besonderer Richtung,

* Vergl. übrigens: Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie. Aus dem Französischen von Dr. Hubert Beckers, nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimenrath von Schelling. Stuttgart und Tübingen 1834. — v. Schelling's religionsgeschichtliche Ansicht, nach Briefen aus München. Berlin 1841. — Schelling's erste Vorlesung in Berlin, 15. November 1841. Stuttgart und Tübingen 1841. — Dr. J. Frauenstädt: Schellings Vorlesungen in Berlin, Darstellung und Kritik der Hauptpunkte derselben, mit besonderer Beziehung auf das Verhältniß zwischen Christenthum und Philosophie. Berlin 1842. — Dr. H. E. G. Paulus: Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungs-Geschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der von Schelling'schen Entdeckungen. Darmstadt 1843. — Dr. Philipp Marheinecke: Zur Kritik der Schelling'schen Offenbarungs-Philosophie. Berlin 1843.

einen Gegensatz bildet, in welchem Unbefangene gewiß eine eigenthümliche Form des allgemeinen philosophischen Geistes überhaupt und des deutschen insbesondere erkennen. Dieser Mann ist

4. Friedrich Heinrich Jacobi.

(Vrgl. S. 17.) Seine schriftstellerische Thätigkeit beginnt mit Allwill's Briefen (die Erstlinge finden sich in der Zeitschrift: Iris) und mit Woldemar (1779). In beiden sollte Menschheit, wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, auf das gewissenhafteste vor Augen gestellt werden. Denn erbaulicher als die Schöpfung, moralischer als Geschichte und Erfahrung, philosophischer als der Instinct sinnlich vernünftiger Wesen sollte das Werk nicht seyn. Von Erforschung der Menschheit gieng also Jacobi aus, diese sollte, so wie sie ist, dargestellt werden. Was für ein Bedürfniß ihn dazu getrieben, in welchem Sinn und Geist also er jene Erforschung angestellt habe, auch darüber giebt die Vorrede zu Allwill's Briefsammlung Aufschluß. „Ich schlage dem Leser vor, sich unter dem Herausgeber einen Mann vorzustellen, dem es von seiner zartesten Jugend an und schon in seiner Kindheit ein Anliegen war, daß seine Seele nicht in seinem Blute oder ein bloßer Athem seyn möchte, der dahin fährt. Dieses Anliegen hatte bei ihm so wenig den bloßen gemeinen Lebenstrieb zum Grund, daß ihm vielmehr der Gedanke, sein gegenwärtiges Leben ewig fortzusetzen, gräßlich war. Er liebte zu leben wegen einer anderen Liebe, und noch einmal — ohne diese Liebe schien es ihm unerträglich zu leben — auch nur einen Tag.

Diese Liebe zu rechtfertigen, darauf gieng alles sein Dichten und Trachten, und so war es auch allein der Wunsch, mehr Licht über diesen Gegenstand zu erhalten, was ihn zu Wissenschaft und Kunst mit einem Eifer trieb, der von keinem Hinderniß ermattete. — Was er erforscht hatte, suchte er sich selbst so einzuprägen, daß es ihm bliebe. Alle seine wichtigsten Ueberzeugungen beruhten auf unmittelbarer Anschauung; seine Beweise und Widerlegungen, auf zum Theil (wie ihn däuchte) nicht genug bemerkten, zum Theil noch nicht genug verglichenen Thatsachen. Er mußte also, wenn er seine Ueberzeugungen Andern mittheilen wollte, darstellend zu Werke gehen."

Die vermittelst solcher Forschungen gewonnene Ansicht über die Philosophie, ihren Grund, ihr Wesen und ihren Zweck hatte sich schon mehr ausgebildet, als Jacobi seine Briefe über die Lehre des Spinoza (erstmals 1785) herausgab, wozu die geschichtliche Veranlassung früher (S. 207) erzählt wurde.

In dieser Schrift sprach Jacobi folgende Urtheile aus:

1) Spinozismus ist Atheismus, weil er Gott Verstand und Willen abspricht, weil in ihm das System der blos wirkenden Ursachen angenommen, das System der Endursachen verworfen wird, zwischen welchen zwei Systemen es kein uns Menschen begreifliches Mittelsystem giebt.

Hierin liegt die Behauptung, daß nur dasjenige System Theismus und sonach im wahren Sinn religiös sey, welches einen mit Verstand und Willen, nach Zwecken und Absichten, mit Bewußtseyn und Freiheit wirkenden Gott lehrt.

2) Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus.

3) Jeder Erweis setzt schon etwas Erwiesenes zum voraus, dessen Prinzipium Offenbarung ist; das Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit ist Glaube.

Sofern dem Jacobi Atheismus und Fatalismus aufs Innigste verwandt sind, sprach er in diesen Sätzen das Urtheil aus, daß die Demonstration, mit einem anderen Worte die Wissenschaft, nothwendig zum Fatalismus und Atheismus führe. Der Spinozische Begriff von Gott wurde als der einzige mit den Grundsätzen der Vernunft übereinstimmende und doch verwerfliche aufgestellt, so daß es ganz consequent war, wenn der Vernunft und der Wissenschaft der Krieg erklärt wurde, wie Jacobi später unumwunden sagte: es sey das Interesse der Vernunft, daß kein Gott sey. Kant hatte gelehrt, daß die Vernunft unfähig sey, Gott und das Daseyn Gottes (auf theoretischem Wege) zu erkennen, und darum seine Zuflucht zu Postulaten der praktischen Vernunft genommen, um den moralischen (Vernunft-) Glauben an Freiheit, Unsterblichkeit und Gott zu begründen. Jacobi, mit jenem negativen Satz sich nicht begnügend, behauptete positiv, die Vernunft und die Wissenschaft führen zum Atheismus; somit war über beide der Stab gebrochen, und ein Glaube, nicht über dem Unvermögen der theoretischen Vernunft, wie bei Kant,

sondern gegen Vernunft und Wissenschaft verkündiget und auf diese Art eine unversöhnliche Entzweiung in den Menschen gelegt. Wie wenig Kant dieses billigte, hat er in der Abhandlung: Was heißt sich im Denken orientiren? (Berliner Monatsschrift, October 1786, Vermischte Schriften, Halle 1799. Bd. III. S. 80 folg.) ausgesprochen: „Wenn der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Daseyn Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht, zuerst zu sprechen, bestritten wird, so ist aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet. Und doch scheint in der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Streitigkeit alles auf diesen Umsturz, ich weiß nicht recht, ob blos der Vernunfteinsicht und des Wissens, oder auch sogar des Vernunftglaubens, und dagegen auf die Errichtung eines anderen Glaubens, den sich ein jeder nach seinem Belieben machen kann, angelegt. Man sollte beinahe auf das Letztere schließen, wenn man den Spinozistischen Begriff von Gott, als den einzigen, mit allen Grundsätzen der Vernunft übereinstimmigen und dennoch verwerflichen Begriff aufgestellt sieht. Denn ob es sich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen, daß speculative Vernunft selbst nicht einmal die Möglichkeit eines Wesens, wie wir uns Gott denken müssen, einzusehen im Stande sey, so kann es doch mit gar keinem Glauben und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daseyns zusammenbestehen, daß Vernunft gar die Unmöglichkeit eines Gegenstandes einsehen, und dennoch, aus anderen Quellen, die Wirklichkeit derselben erkennen könnte. Männer von Geistesfähigkeiten und von erweiterten Gesinnungen! Ich verehre eure Talente und liebe euer Menschengefühl. Aber habt ihr auch wohl überlegt, was ihr thut, und wo es mit euren Angriffen auf die Vernunft hinaus will? — Freunde des Menschengeschlechts, und dessen, was ihm am heiligsten ist! nehmt an, was euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint; es mögen Facta, es mögen Vernunftgründe seyn, nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probirstein der Wahrheit zu seyn."

Eine noch bestimmtere Richtung hatten die Einwürfe Anderer: Jacobi empfehle einen unbedingten, blinden Glauben,

entreiße dem Protestantismus seine stärkste Stütze, nämlich den uneingeschränkten Forschungsgeist und Vernunftgebrauch, unterwerfe also die Rechte der Vernunft und der Religion den Aussprüchen einer menschlichen Autorität, seine Theorie von Glauben und Offenbarung befördere den Katholicismus und verschreie bei Prüfung der Religionswahrheiten den Gebrauch der forschenden Vernunft.

Die Schrift, die zunächst auf die Briefe über die Lehre des Spinoza folgte, ist: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, ein Gespräch, 1787, worin Jacobi manche Einwürfe, die gegen die angeführten Hauptsätze gemacht worden, zu widerlegen, und zu beweisen suchte, daß er mit Recht die Offenbarung als Prinzipium aller Beweise, den Glauben als Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit dargestellt habe. Er beruft sich für die Anwendung dieser Worte auf den allgemeinen Sprachgebrauch und den philosophischen insbesondere, namentlich aus den Werken des D. Hume. Was aber die Lehre von der Vernunft betrifft, so concentrirt sich Alles in folgenden Sätzen: Meine Vernunft, sagt Jacobi, ist ein Auge; und dieser Satz wird so erläutert: die vollkommene Wahrnehmung und der höhere Grad des Bewußtseyns, der damit verknüpft ist, darin besteht das Wesentliche desjenigen Vorzuges unserer Natur, den wir Vernunft nennen. Alle ihre Verrichtungen entwickeln sich daraus von selbst. Scharf und viel fassender, anhaltend strebender, tief eindringender Sinn, das Wort: Sinn in dem ganzen Umfang seiner Bedeutung, als Wahrnehmungs-Vermögen überhaupt genommen, das ist die edle Gabe, die uns zu vernünftigen Geschöpfen macht und deren Maß den Vorzug eines Geistes vor dem anderen bestimmt. Die reinste und reichste Empfindung hat die reinste und reichste Vernunft zur Folge. Er macht den Einwurf: Da Gott sich nicht empfinden läßt, würden wir mit unserer Philosophie am Ende auf den Schluß gerathen, daß diejenigen, die keine positive Offenbarung annehmen, sobald sie zur gehörigen Besinnung kommen, den Glauben an Gott und an ein Leben nach dem Tode aufgeben müssen, denn aller Glaube muß sich zuletzt auf Thatsache, auf eigene oder fremde Erfahrung stützen. Jede Erfahrung ist aber nur aus Empfindungen zusammengesetzt.

Jacobi antwortet: Wenn Gott sich nicht empfinden, wenn er auf keine Art sich erfahren läßt, so habe der Einwurf Grund. Denn unsere ganze Erkenntniß besteht außer den Empfindungen nur aus Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, und es ist gezeigt worden, daß die Begriffe, Urtheile und Schlüsse, das ganze Gewebe unseres Denkens auf die vollkommene Empfindung und ihren Fortgang nicht allein zurückgeführt werden kann, sondern, wenn wir an unserer eigenen Vernunft nicht irre werden wollen, darauf zurückgeführt werden muß. Also, was wir in diesem Verstande von Gott nicht empfinden können, das können wir auf keine andere Weise von ihm erfahren oder gewahr werden. Denn abgesondert von dem offenbarenden Vermögen, dem Sinne, als dem Vermögen der Wahrnehmung überhaupt, sind Verstand und Vernunft ohne Inhalt und Geschäft, bloße Gedankendinge, Wesen der Einbildung.

Nehmen wir diese Sätze nach ihrem Hauptinhalt zusammen, so wird also gelehrt, alle unsere Erkenntniß könne und müsse auf ein Vermögen der unmittelbaren Gewißheit, auf ein Vermögen der Offenbarung zurückgeführt werden, und dieses Vermögen nennt Jacobi hier Sinn. Unter dem Verstande und der Vernunft, unter beidem zugleich und auf gleiche Weise versteht er das bloße Reflexions-Vermögen, die im Bilden von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen sich äußernde Spontaneität der Vorstellungskraft. In der zweiten Ausgabe macht er aber sich selbst den gegründeten Vorwurf, daß er Verstand und Vernunft nicht, wie es hätte geschehen sollen, unterschieden habe.

Diese Unterscheidung, die in der Jacobischen Philosophie wesentlich ist, trat bestimmt und entschieden in einer Abhandlung hervor, welche den Titel führt: Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstand zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben (1801). Schon vorher aber in der zweiten Ausgabe der Briefe über die Lehre des Spinoza, 1789, äußerte sich Jacobi über das, was er Vernunft nenne: und ihr Verhältniß zur Gotteserkenntniß so:

Versteht man unter Vernunft die Seele des Menschen nur insofern sie deutliche Begriffe hat, mit denselben urtheilt und schließt und wieder andere Begriffe oder Ideen bildet, so ist die Vernunft eine Beschaffenheit des Menschen, die er nach und

nach erlangt, ein Werkzeug, dessen er sich bedient, sie gehört ihm zu.

Versteht man aber unter der Vernunft das Prinzip der Erkenntniß überhaupt, so ist sie der Geist, woraus die ganze lebendige Natur des Menschen gemacht ist; durch sie besteht der Mensch; er ist eine Form, die sie angenommen hat. Ich nehme den ganzen Menschen, ohne ihn zu theilen, und finde, daß sein Bewußtseyn aus zwei ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des Bedingten und des Unbedingten, zusammengesetzt ist; beide sind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch so, daß die Vorstellung des Bedingten die des Unbedingten voraussetzt, und in dieser nur gegeben werden kann. Wir brauchen also das Unbedingte nicht erst zu suchen, sondern haben von seinem Daseyn dieselbige, ja eine noch größere Gewißheit, als wir von unserem eigenen bedingten Daseyn haben.

Von diesem Unbedingten Bedingungen entdecken, dem absolut Nothwendigen eine Möglichkeit erfinden und es construiren zu wollen, um es begreifen zu können, scheint als ein ungereimtes Unternehmen sogleich einleuchten zu müssen und doch ist es eben dieses, was wir unternehmen, wenn wir uns bemühen, der Natur ein uns begreifliches, d. i. ein blos natürliches Daseyn auszumachen. Da das Unbedingte außer der Natur und außer allem natürlichen Zusammenhange mit derseben liegt, die Natur aber, d. i. der Inbegriff des Bedingten, dennoch im Unbedingten gegeben, folglich mit ihm verknüpft ist, so wird dieses Unbedingte das Uebernatürliche genannt und kann nicht anders genannt werden. Aus diesem Uebernatürlichen kann das Natürliche nicht anders als auf eine übernatürliche Weise hervorgehen und hervorgegangen seyn. — Was aber das Uebernatürliche selbst betrifft, da alles, was außer dem Zusammenhange des Bedingten, des natürlich Vermittelten liegt, auch außer der Sphäre unserer deutlichen Erkenntniß liegt und durch Begriffe nicht verstanden werden kann; so kann das Uebernatürliche auf keine andere Weise von uns angenommen werden, als es uns gegeben ist, nämlich als Thatsache, — Es ist. — Dieses Uebernatürliche, dieses Wesen aller Wesen, nennen alle Zungen den Gott.

Jacobi behauptet, das Uebernatürliche, Unbedingte, Gott, sey uns gegeben, als Thatsache. — In wiefern er diesen an

sich allerdings sonderbaren Satz meint, darüber finden wir auch eine nähere Erklärung in jener zweiten Ausgabe der Briefe über die Lehre des Spinoza. Er sagt dort in der Vorrede, er wolle seine Gedanken von der Freiheit des Menschen, worauf er allen vernünftigen, aus der Natur allein geschöpften Glauben an Gott und Unsterblichkeit gegründet habe, ausführlich darlegen. Er thut dieses auf folgende Weise: er beweist, daß eine ganz mechanische Handlung ein Unding, der Mechanismus also an sich nur etwas Zufälliges sey, daß ihm überall nothwendig eine reine Selbstthätigkeit zu Grunde liegen muß. Die Möglichkeit einer solchen absoluten Selbstthätigkeit, sagt er, kann nicht erkannt werden, wohl aber ihre Wirklichkeit, indem sie sich unmittelbar im Bewußtseyn darstellt und durch die That beweist. Diese absolute Selbthätigkeit wird Freiheit genannt, und es bestehet also die Freiheit nicht in einem ungereimten Vermögen, sich ohne Gründe zu entscheiden, ebensowenig in der Wahl des Besseren unter dem Nützlichen oder in der vernünftigen Begierde, sondern es bestehet die Freiheit dem Wesen nach in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde. Diese Unabhängigkeit und innerliche Allmacht des Willens oder die mögliche Herrschaft des intellectuellen Wesens über das sinnliche wird von allen Menschen de facto zugegeben. Eben daher die unbedingten Urtheile über den Werth oder Unwerth eigener und fremder Handlungen, eben daher die ungemessenen Anmaßungen und Forderungen, die sich nicht einmal blos auf Handlungen beschränken, sondern das Gefühl in Anspruch nehmen und sein Daseyn apodiktisch fordern.

Das Recht dieser Anmaßungen und Forderungen kann nicht auf einem bloßen reinen, abstrakten Syllogismus beruhen; es muß noch ein anderer Geist, als der bloße Geist des Syllozismus in dem Menschen wohnen.

Diesen anderen Geist, sagt Jacobi, halte ich für den Othem Gottes in dem Gebilde von Erde.

Wie nämlich das Bewußtseyn, in welchem sich dieser Geist ankündiget oder gegenwärtig ist, die Ueberzeugung selbst ist: Intelligenz für sich allein sey wirksam, sey die höchste, ja die einzig uns wahrhaft bekannte Kraft, so lehrt es auch unmittelbar den Glauben an eine erste, allerhöchste Intelligenz, an einen

verständigen Urheber und Gesetzgeber der Natur, an einen Gott, der ein Geist ist.

Von diesem Satze geht dann Jacobi wieder aus und sagt: Wenn das Weltall kein Gott, sondern eine Schöpfung, wenn es die Wirkung einer freien Intelligenz ist, so muß die ursprüngliche Richtung eines jeden Wesens Ausdruck eines göttlichen Willens seyn. Diese Richtung auf das Ewige findet er in dem intellectuellen Triebe, in dem Prinzip reiner Liebe, wie dagegen die Richtung auf das Endliche in dem sinnlichen Triebe oder dem Prinzip der Begierde liegt.

Dieser Stelle nach läge also jene unmittelbare Offenbarung des Unbedingten, Uebernatürlichen, Gottes in dem unmittelbaren Bewußtseyn der Freiheit. An diesen Satz schließt sich natürlich ein anderer an, nämlich der allgemeine Satz, den Jacobi seiner ganzen Ansicht gemäß aufstellt, daß die Bildung und Beschaffenheit des Intellectuellen im Menschen von der Bildung und Beschaffenheit des Moralischen in ihm abhänge; wir finden uns, sagt er, auf diese Erde gesetzt, und wie da unsere Handlungen werden, so wird auch unsere Erkenntniß, wie unsere moralische Beschaffenheit geräth, so geräth auch unsere Einsicht in alle Dinge, die sich darauf beziehen. Der Verstand des Menschen hat sein Leben, sein Licht nicht in ihm selbst und der Wille entwickelt sich nicht durch ihn. Im Gegentheil entwickelt sich der Verstand des Menschen durch seinen Willen, der ein Funken aus dem ewigen, reinen Lichte ist und eine Kraft der Allmacht. Wer mit diesem Lichte geht, aus diesem Vermögen handelt, der wird aus einer Klarheit in die andere geläutert, der erfährt seinen Ursprung und seine Bestimmung.

Mit diesen Ansichten und Ueberzeugungen trat nun Jacobi der Kant'schen, Fichte'schen und Schelling'schen Philosophie entgegen. Darauf beziehen sich: sein Brief an Fichte (zuerst erschienen 1799), seine Abhandlung über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstand zu bringen, die Abhandlung über eine Weissagung Lichtenberg's, endlich die Schrift von den göttlichen Dingen.

Jacobi sagt selbst, diese vier Schriften seyen nur auseinander getretene Theile eines Ganzen, das sich in jedem dieser Theile auf eine andere Weise wiederhole. Wir wollen der

bisher beobachteten Ordnung der Zeitfolge auch hier getreu bleiben, weil sich ja auch die Jacobi'sche Philosophie nur nach und nach zur vollkommenen Deutlichkeit und Bestimmtheit entwickelt hat.

In dem Schreiben an Fichte möchte es vor allen Dingen auffallen, wie Jacobi ihn den wahren Messias der speculativen Vernunft, den echten Sohn der Verheißung einer durchaus reinen in und durch sich selbst bestehenden Philosophie nennen konnte. Allein man darf nur aufmerksam lesen, in welchem Sinne Jacobi den Fichte so nennt, so wird man sich überzeugen, daß er ihn mit Recht so nennen konnte, man wird sodann auch die gewünschten Aufschlüsse über den eigenthümlichen Geist der Jacobischen Philosophie und ihr Verhältniß zur Fichte'schen und zur Wissenschaft überhaupt finden. Dieß muß nun aus dem Briefe selbst erläutert werden:

Die Wissenschaft als solche, sagt Jacobi oder giebt vielmehr Jacobi dem Fichte zu, besteht in dem Selbsthervorbringen ihres Gegenstandes, ist nichts anders, als dieses in Gedanken Hervorbringen selbst, so daß also der Inhalt jeder Wissenschaft als solcher nur ein inneres Handeln ist und die nothwendige Art und Weise dieses in sich freien Handels ihr ganzes Wesen ausmacht. Denn wir begreifen eine Sache nur insofern wir sie construiren, in Gedanken vor uns entstehen, werden lassen. Insofern wir sie nicht construiren, in Gedanken selbst nicht hervorbringen können, begreifen wir sie nicht.

Aber, fährt Jacobi fort, um das Wesen der Wissenschaft und das Verhältniß seiner Philosophie zur Wissenschaft zu bezeichnen, wenn ein Wesen ein auf diese Art von uns vollständig begriffener Gegenstand werden soll, so müssen wir es objectiv — als für sich bestehend — in Gedanken aufheben, vernichten, um es durchaus subjectiv, unser eigenes Geschöpf werden zu lassen. Es darf nichts in ihm bleiben und einen wesentlichen Theil seines Begriffes ausmachen, was nicht unsere Handlung, jetzt eine bloße Darstellung unserer productiven Einbildungskraft wäre.

Der Gegenstand der Wissenschaft als solcher ist also das Ich, welches alle Dinge in sich auflöst und aus sich hervorbringt, und die Thätigkeit des Ich. Von diesem Geiste und

Charakter ist Fichte's Philosophie; von ihm also konnte Jacobi sagen, er sey der wahre Messias der speculativen Vernunft, der echte Sohn der Verheißung einer durchaus reinen, in und durch sich selbst bestehenden Philosophie.

Aber wie urtheilt Jacobi über die Wissenschaft als solche, als reine Wissenschaft? Er sagt, die hierauf gerichtete Thätigkeit der Intelligenz sey eine nothwendige Thätigkeit, die Intelligenz sey nicht, wo diese Thätigkeit nicht sey. Es wäre also die größte Thorheit, bei dieser Einsicht die Begierde nach Wissenschaft in sich oder Andern hemmen zu wollen, die größte Thorheit, zu glauben, man könne das Philosophiren wohl auch übertreiben. Wenn demnach beide, Fichte und Jacobi, mit gleichem Ernst und Eifer wollen, daß die Wissenschaft des Wissens vollkommen werde, so sey doch der Unterschied: Fichte wolle es, damit sich der Grund aller Wahrheit als in der Wissenschaft des Wissens liegend zeige; er, Jacobi, damit offenbar werde, dieser Grund der Wahrheit, das Wahre selbst, sey nothwendig außer ihr vorhanden. Daher er den Unterschied auch so angiebt: die Fichte'sche Philosophie habe ihr Wesen allein im Wissen, seine habe ihr Wesen im Nicht-Wissen, nämlich in Beziehung auf den Grund der Wahrheit, das Wahre selbst, sofern es außer der Wissenschaft nothwendig vorhanden ist.

Unsere Wissenschaften, blos als solche, sind Spiele, welche der menschliche Geist, zeitvertreibend, sich ersinnt, und an diesem reinen Wissen allein des reinen Wissens könne er kein Interesse finden, daher man ihm Mangel an dem blos logischen Enthusiasmus vorwerfe. Aber alle Wissenschaften sind zuerst als Mittel zu anderen Zwecken entstanden, und die Philosophie ist davon nicht ausgenommen. Alle Philosophen giengen darauf aus, hinter die Gestalt der Sache, d. i. zur Sache selbst, hinter die Wahrheit, d. i. zum Wahren zu kommen; sie wollten das Wahre wissen, aber bedachten nicht, daß, wenn das Wahre menschlich gewußt werden könnte, es aufhören müßte das Wahre zu seyn, um ein bloßes Geschöpf menschlicher Erfindung zu werden. Von dieser Unwissenheit und von dieser Anmaßung, meint Jacobi, habe uns Kant und von Grund aus Fichte befreit.

Unter dem Wahren, das nach dem Bisherigen nicht menschlich gewußt werden kann, oder außer der Wissenschaft liegt, sagt

Jacobi, verstehe ich etwas, was vor und außer dem Wissen ist, was dem Wissen und dem Vermögen des Wissens, der Vernunft, erst einen Werth giebt.

Vernehmen setzt ein Vernehmbares, Vernunft (wovon die Wurzel Vernehmen ist) das Wahre zum voraus, sie ist das Vermögen der Voraussetzung des Wahren. Mit seiner Vernunft ist also dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren, sondern nur das Gefühl und Bewußtseyn seiner Unwissenheit desselben, Ahnung des Wahren gegeben. Die Vernunft ist ausschließend auf das unter den Erscheinungen verborgene, auf ihre Bedeutung gerichtet, auf das Seyn, welches einen Schein nur von sich giebt, und das wohl durchscheinen muß in den Erscheinungen, wenn diese nicht an sich Gespenster, Erscheinungen von Nichts seyn sollen.

Wenn der Mensch abgeschnitten wird von der in der sinnlichen Welt, die ihn umgiebt, ausgedrückten, seine Einbildungskraft mit Gewalt ordnenden Vernunft, so kommt er von Sinnen, von Verstand und verliert seine menschliche Vernunft, denn seine eingeschränkte menschliche Vernunft ist lauter Wahrnehmung, innere oder äußere, mittelbare oder unmittelbare.

Also die menschliche Vernunft ist nicht das Wahre und somit das Wissen und die Wissenschaft erzeugend, sondern wahrnehmend; in diesem Satze liegt schon ein anderer, nämlich der:

Eine nicht blos wahrnehmende, sondern alle Wahrheit aus sich allein hervorbringende Vernunft, eine Vernunft, welche das Wesen selbst der Wahrheit ist und in sich die Vollkommenheit des Lebens hat, eine solche selbstständige Vernunft, die Fülle des Guten und Wahren muß allerdings vorhanden seyn, oder es wäre überall weder Gutes noch Wahres vorhanden. So gewiß ich Vernunft besitze, so gewiß besitze ich mit dieser menschlichen Vernunft nicht die Vollkommenheit des Lebens, nicht die Fülle des Guten und Wahren, und so gewiß ich dieses mit ihr nicht besitze und es weiß, so gewiß weiß ich, es ist ein höheres Wesen und ich habe in ihm meinen Ursprung. Darum ist denn auch meine und meiner Vernunft Losung nicht: Ich, sondern Mehr-als-Ich! Besser-als-Ich, ein ganz Anderer.

So lehret mich meine Vernunft instinctmäßig Gott! Mit unwiderstehlicher Gewalt weiset das Höchste in mir auf ein

Allerhöchstes über und außer mir; es zwingt, das Unbegreifliche, ja das im Begriff Unmögliche zu glauben.

Dieß ist der wichtigste Inhalt aus dem Briefe an Fichte; die ganz eigenthümlichen Behauptungen liegen

1) in dem Satz, daß nur derjenige eine Wissenschaft zu Stande bringen könne, der das Ich als den Grund und das Prinzip aller Wahrheit, als das ursprüngliche, alle Erkenntniß erzeugende und hervorbringende setze; und

2) in dem Satz, daß das Wahre nicht gewußt werden könne, daß, wenn es gewußt werden könnte, es aufhören würde, das Wahre zu seyn, um ein bloßes Geschöpf menschlicher Erfindung zu werden, wie er an einer anderen Stelle sagt: Der Gott, der gewußt werden könnte, wäre kein Gott.

Indem nun Jacobi die Vernunft betrachtete als den das Wahre und Gute, das Unbedingte und Uebernatürliche vernehmenden Sinn, als Vermögen der unmittelbaren Wahrnehmung Gottes, so schied er sich ebendamit auch von Kant und der Kant'schen Lehre von der Natur und dem Wesen der Vernunft.

Dieser historische und philosophische Gegensatz ist ausgeführt in der Abhandlung über das Unternehmen des Kriticismus ꝛc. vom Jahre 1801. Der Aufsatz ist nicht von Jacobi, sondern von Köppen vollendet worden; da aber Jacobi auch zu diesem Schlusse die Materialien hergegeben und die Bearbeitung derselben durch Köppen anerkannte und bekannt machte, so ist, was Köppen sagt, ohne Zweifel als mit Jacobi's Ansicht vollkommen übereinstimmend anzunehmen. Was darin über den Grund oder die Grundlosigkeit der Kantischen Erkenntnißlehre überhaupt geurtheilt wird, gehört nicht hieher, sondern allein die Lehre von der Vernunft, ihrem Verhältnisse zum Verstande und zur Gotteserkenntniß. *

Nach der Angabe des Kriticismus, sagt Jacobi, befinden

* Nur dieses möchte in Beziehung auf den ersteren allgemeinen Punkt zu bemerken seyn, daß es dem Jacobi und Köppen ein großes Aergerniß war, daß Kant auf die letzten Prinzipien oder Elemente des menschlichen Erkenntnißvermögens zurückgieng und die menschliche Erkenntniß synthetisch erklären wollte. Sehr naiv erklärt sich hierüber Köppen in der angeführten Abhandlung, Jacobi's Werke Bd. III, S. 159—161. (Cfr. das kritische Journal der Philosophie, herausgeg. von Schelling und Hegel, 2ten Bands 1stes Stück; besonders S. 106—108.)

sich Verstand und Vernunft in einem sonderbaren Krieg. Die Vernunft verlangt mit Recht in den Dingen an sich das Unbedingte, kann aber zu diesem Rechte nicht kommen, weil der Verstand auf seiner Seite mit dem wahren und wirklichen Recht die Gewährung der ganzen Forderung versagt. Wegen dieser besser legalisirten Forderung sind die Ansprüche der Vernunft beim Licht besehen dialektisch; sie macht aber nothwendig diese Forderungen, ist also dialektisch mit Recht und ist mit Recht im Unrecht. Hierüber muß sie verständiget werden, denn sie kann nicht ablassen vom Verstande, bezieht sich auf ihn allein mit Recht, und ist, obgleich er das Unbedingte nur als Widerspruch denkt, dennoch blos vermittelst seiner von empirischem Gebrauch. Darum giebt es nach dem Kant'schen Friedensinstrument folgenden Vergleich zwischen beiden:

Die Vernunft hat dem Verstande das Verneinen zu verbieten, der Verstand hingegen der Vernunft das Bejahen; die Vernunft hat den Verstand zu respectiren und wird positiv durch ihn eingeschränkt; der Verstand hingegen erhält von der Vernunft nur eine scheinbare Begränzung, eine negative Einschränkung und bedient sich ihrer Ideen, ohne seine Verständigkeit aufzugeben, zur äußersten Erweiterung seines Gebietes.

Dieß Wissen ist eine neue Philosophie, sie heilt die Vernunft von ihrem Naturfehler und lehrt sie verständig seyn und genügsam. Die Kant'sche Theorie der reinen Vernunft hat zur Absicht, den Verstand vor der Vernunft als einer Betrügerin zu warnen und gegen ihre Verführungen dadurch möglichst sicher zu stellen, daß sie ihn, wie die Ideen ihn zum besten haben, gleichsam mit Händen greifen läßt; und damit ist denn auch ihre neue Absicht vollendet und die Vernunft zu Verstand gebracht.

Es ist diese ganze Stelle angeführt worden, um zu zeigen, wie bei Jacobi nun die Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft bestimmt geworden, wie er eine der negativen Kant'schen Ansicht entgegengesetzte Ansicht von dem Wesen der Vernunft gewonnen hatte und sie über den Verstand setzte, als das Vermögen der Wahrnehmung des Göttlichen und zwar einer gewissen Wahrnehmung.

Merkwürdig sind die Urtheile, welche in dieser Abhandlung

über die Kant'sche Lehre von dem Verhältnisse der Vernunft zur Gotteserkenntniß oder dem religiösen Glauben gefällt werden.

Jacobi geht davon aus, daß er sagt, nach den Aussprüchen Kant's und seiner Anhänger diene alles, womit sich die Philosophie sonst beschäftigte, blos als Mittel, um zu den Ideen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit zu gelangen und ihre Realität zu beweisen; nach jenen Aussprüchen würde die Vernunft ihre erste und letzte Absicht, den eigentlichsten Gebrauch ihrer Kraft verlieren und durch ihre Wirksamkeit den Menschen in ihm selbst nur zerstören und aufreiben, wenn sie nicht jenen Glauben an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit hervorzubringen, wahr zu machen, zu begründen vermöchte; gerade diese Richtung sey das, was die Vernunft zur Vernunft mache. Aber, fragt Jacobi, was sagt denn ihre Philosophie selbst dazu?

Sie sagt, sie könne unmöglich, wie gern sie auch möchte, jene idealen Gegenstände uns im eigentlichen Verstande wahr machen, nämlich nicht auf dem theoretischen, dem eigentlichen und geraden Wege des Erkenntnisses, denn mit unserer Vernunft sey es in theoretischer Absicht so beschaffen, daß sie ganz und gar nicht zum Erkennen eingerichtet und tauglich sey, sondern was dieses angehe, einzig und allein auf den Verstand verweisen müsse, der dann von seiner Seite wieder auf die Sinnlichkeit, diese mit ihm wieder auf die Einbildungskraft, die Einbildungskraft wieder auf ein X des Subjectes und ein X des Objectes zu verweisen habe, die dann im Erkenntnißvermögen die letzten sind, aber noch nicht das Erkenntnißvermögen selbst begründen können, so wenig subjectiv als objectiv. Ueberhaupt lehre die Kritik, daß man sich bescheiden, auf das reale Reale und wahrhafte Wahre, als ein zu Erkennendes, ein für allemal Verzicht thun, sich verständig in sich selbst zurückziehen und das Erkennen des Erkennens, blos als eines Erkennens, sich zum einzigen Geschäft machen müsse. Wenn das Erkenntnißvermögen auf diese Weise seine Praktik blos als Praktik ergründet und sich darein ergeben habe, nur immanent theoretisch seyn zu können, so möge es wohl noch gelingen, daß es, als blos praktisch, nun auf andere Weise auch noch zu emaniren und durch eine neue Praktik, hinten nach und ganz unerwartet, rein theoretisch zu werden vel quasi sich geeignet finde, nämlich als ein ohne allen

Verstand, auch ohne alle theoretische Vernunft, allein durch einen reinen Willen Erkennendes, d. i. reale Möglichkeit und Daseyn Gebietendes.

Köppen (in seiner Fortsetzung des von Jacobi angefangenen Aufsatzes) stellt die Sache so dar:

Die Vernunftkritik verweist uns auf den Reichthum der praktischen Vernunft, wenn sie die Armuth der theoretischen eingesteht — aber wie wurden diese Verheißungen erfüllt?

Zwei Grundsätze, sagt er, dürfen uns ohne Zweifel, mit Einwilligung der kritischen Philosophie auf ihr praktisches Feld begleiten; 1) daß die Vernunft, obgleich sie durch Verschiedenheit ihres Gebrauches bald praktisch, bald theoretisch genannt wird, eine und dieselbe sey und sich in ihrem Gebrauch nicht widerspreche, und 2) daß der Religion und der Freiheit Realität zugeschrieben werden könne, sonst gehören sie ins Reich der subjectiven Ideen und verdienen keinen Platz in einem Systeme des Wahren. Mit diesen zwei Grundsätzen komme man aber in der kritischen praktischen Philosophie immer in Verlegenheit. Weil nämlich alle Realität und der Gebrauch der Verstandesbegriffe selbst an eine mögliche Erfahrung gebunden sey, die Vernunft-Ideen aber sich auf keine mögliche Erfahrung beziehen, so spiele die Vernunft die sonderbare Rolle, daß sie „als nothwendig voraussetzt, was der Verstand unmöglich heißt." Dieser Widerspruch werde dahin ausgeglichen, daß die praktische Vernunft etwas theoretisch Unerweisliches nothwendig postulirt. Wozu es aber dieses Postulates bedürfe? Etwa zur Subjectivität? Aber diese brauchte man ja gar nicht zu postuliren, sobald man von den praktischen Ideen nur spräche! Also sey es die Objectivität, welche postulirt werde, dieselbe Objectivität, welche durch jeden objectiven Vernunftgebrauch aufgehoben wurde; der Widerspruch falle also nicht weg, sondern erhalte durch den Namen eines Postulats systematische Sanction. So gewiß die Vernunft vernünftig ist, kann sie nichts Undenkbares denken lernen. Die Größe des Bedürfnisses hebt nicht die Unmöglichkeit auf, gewissen Ideen eine objective Existenz zu verleihen, sobald die Subjectivität derselben außer allen Zweifel gesetzt ward. Ebenso wirft Köppen der Kantischen Philosophie vor, daß sie sage, die Freiheit sey ein Problem, dessen Möglichkeit nicht einmal bewiesen werden könne.

Dieß alles ist angeführt worden, um diese Polemik von Jacobi und seinem Freunde mit der eigenen Lehre vergleichen zu können, namentlich mit den Sätzen: Die Möglichkeit einer absoluten Selbstthätigkeit könne nicht erkannt werden, wohl aber ihre Wirklichkeit, indem sie sich unmittelbar im Bewußtseyn darstelle und durch die That beweise (und doch wird auf diese Freiheit auch aller vernünftige, aus der Natur allein geschöpfte Glaube an Gott und Unsterblichkeit gegründet), sodann: die Vernunft zwinge uns, das Unbegreifliche, ja das im Begriffe Unmögliche zu glauben. Nach dieser Lehre spielt doch auch die Vernunft die sonderbare Rolle, daß sie als nothwendig voraussetzt, was der Verstand unmöglich heißt; nach dieser Lehre hat die Vernunft gelernt, das Undenkbare zu denken oder wenigstens zu glauben.

Nach dem Bisherigen könnte sich Jacobi von Kant nur insofern unterscheiden: Kant gestand auf der einen Seite das Unvermögen der Vernunft, die objective Realität ihrer Ideen auf theoretischem Wege zu beweisen, ein, zeigte aber auf der anderen Seite in der moralischen Natur des Menschen einen nöthigenden Grund auf, an jene objective Realität zu glauben; Jacobi dagegen betrat zwar auch einmal den von Kant eingeschlagenen Weg, blieb aber doch auch bei dem Satze stehen: Gott sey Gegenstand einer unmittelbaren Vernunft-Wahrnehmung. Ob diese Lehre einen besseren Grund und überzeugendere Kraft habe, als die Kant'sche, wird leicht zu entscheiden seyn; um so leichter, wenn wir nun auch noch die zwei letzten Schriften Jacobi's vor uns nehmen: Ueber eine Weissagung Lichtenbergs, und von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, die zusammen erschienen 1811. Auch diese Schrift ist zum Theil polemisch, gerichtet nämlich gegen die absolute Identitätslehre von Schelling. Die Antwort darauf ist Schelling's Denkmal der Schrift des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi von den göttlichen Dingen, Tübingen 1812. Mit Uebergehung alles Persönlichen wollen wir uns auf dasjenige beschränken, was zur inneren Geschichte der Jacobi'schen Philosophie gehört.

Jacobi sagt in der angeführten Schrift (S. 5): Das ist der Geist des Menschen, daß er Gott erkennet, daß er ihn wahrnimmt, den Verborgenen ahnet in der Natur, in seiner Brust ihn vernimmt, ihn anbetet in seinem Herzen.

Das ist seine Vernunft, daß ihm das Daseyn eines Gottes offenbarer und gewisser, als das eigene ist; sie ist nicht, wo diese Offenbarung nicht ist.

Der Glaube an einen Gott (S. 10) ist Instinct; er ist dem Menschen natürlich, wie seine aufgerichtete Stellung.

Schelling hatte wohl Recht, wenn er sagt (D. 42): Mit dem bloßen Glaubensbekenntniß, es sey ein Gott, könne man den Philosophen von Profession nicht machen.

Jacobi hatte zuvor schon dieses selbst gefühlt, denn er wirft (S. 11) die Frage auf:

In diesem zur inneren Wohlgestalt des Erkenntnißvermögens unentbehrlichen Glauben: Was ergreifet der Mensch und wie wird ihm das Ergriffene begründet? Der tiefere Denker, der Weise, wie erklärt, wie rechtfertiget er sich diesen Glauben? wie stellt er den Gegenstand desselben seinem Geiste bewährend dar?

Diese Frage führt uns aus dem allgemein Menschlichen in das eigentlich Wissenschaftliche und Philosophische; und wenn man der obigen Stelle sich erinnert, daß der Mensch den verborgenen Gott in der Natur ahnet und in der eigenen Brust vernimmt, so erwartet man wohl zum voraus etwas Bestimmtes der wissenschaftlichen, philosophischen Behandlung; allein diese Erwartung wird getäuscht, denn auf jene Frage antwortet Jacobi:

Er erkläret sich ihn, rechtfertiget sich ihn, wie er den Glauben an Natur und eigenes Daseyn, an Bewußtseyn außer ihm und an Bewußtseyn in ihm sich rechtfertiget und erkläret. Er stellet den Gegenstand desselben seinem Geiste dar, bewähret ihn dem Geiste, wie er den eigenen Geist, den Geist seines Freundes sich bewähret und darstellet; er erkläret nicht, beweiset nicht, er empfindet, siehet und weiset.

Einen näheren Aufschluß scheinen jedoch die Worte zu geben, die unmittelbar folgen: Der erklärende, nachweisende Verstand hat im Menschen nicht das erste und nicht das letzte Wort. Selbst der darstellende Sinn hat es nicht, wie dieses nicht, so jenes nicht. Es beweiset nämlich Jacobi, daß der Mensch durch und durch abhängig und an und für sich durch und durch leer sey, und wir daher hingewiesen werden auf ein: Du bist! auf ein Seyn, als den unabhängigen Anfang, die Fülle alles Daseyns und aller Vollkommenheit. Im Folgenden sucht er zu

beweisen, daß, wenn der Mensch nichts hätte als Sinnlichkeit und einen auf die Sinnlichkeit sich beziehenden Verstand, der ganze Mensch ein Gewebe wäre ohne Anfang und Ende, aus lauter Trug und Täuschung, sofern die Sinne blos Empfindungen geben, d. h. ihre eigenen Veränderungen und nichts von dem, was sie verändert, der Verstand aber keine andere Beziehung hat, als eine vertilgende, das Viele und Mannigfaltige der Sinnlichkeit aufhebende. Hieraus zieht Jacobi den Schluß, daß, wenn der Mensch einen nur erdichteten Gott habe, er auch eine nur erdichtete Natur haben könne, und ihm also nur die Wahl bleibe, alles aus Einem oder alles aus Nichts herzuleiten. Dem Nichts, fährt er dann fort, ziehen wir das Eine vor und geben ihm den Namen Gott, weil dieses Eine nothwendig Einer seyn muß, oder es wäre unter einem anderen Namen wieder nur dasselbe Eine allgemeine Nichts. Dieses Eine war und mußte seyn vor allem Anderen, ein Eines ohne Anderes, die Vollkommenheit des Seyns, die Vollkommenheit des Wahren.

Von einer anderen Seite stellt sodann Jacobi die Sache so dar: Durch ein unmittelbares, von Erinnerung vergangener Zustände unabhängiges Wesenheitsgefühl, nicht durch Erkenntniß findet sich der Mensch als Person. Aber der in sich selbst gewisse Geist des Menschen bedarf zu seinem Selbstlaute die Mitlaute Natur und Gott, um sein Daseyn auszusprechen. Er kann sich selbst nicht aussprechen, ohne Gott und Natur auszusprechen und zwar so, daß diese vortönen; und so weiß er, daß er der Alleinige nicht ist, wenigstens mit derselben Gewißheit, womit er weiß, daß er ist. *

Er fühlet, erfährt ursprünglich, und er kann es auch erkennen, daß seine Selbstständigkeit, wie seine Abhängigkeit

* Mit diesen Sätzen, wie mit sich selbst, scheint nun aber nicht übereinzustimmen, was Jacobi in einer Anmerkung sagt: Der Verstand, isolirt, ist materialistisch und unvernünftig, er läugnet den Geist und Gott. Die Vernunft, isolirt, ist idealistisch und unverständig; sie läugnet die Natur und macht sich selbst zum Gott. Der ganze, unzerstückte, wirkliche und wahrhafte Mensch ist zugleich vernünftig und verständig, glaubt ungetheilt und mit einerlei Zuversicht an Gott, an die Natur und an den eigenen Geist. Indessen, sagt Jacobi auch hier, dieser dreieinige, allgemein unphilosophische Glaube muß auch ein im strengsten Sinne philosophischer, in der Reflexion bestätigter Glaube werden können.

beschränkt ist, daß er ebenso nothwendig Einer nur seyn kann unter Anderen, (also) unmöglich ein Erster und Einziger, als er, um zu seyn Einer unter anderen, nothwendig seyn muß Einer und kein Anderer, ein selbstständiges, wirkliches, ein persönliches Wesen.

Gott allein ist der Eine, der nur Einer ist, der Alleinige, nicht ein durch Vor- und Mit-Daseyn bedingtes Wesen, sondern das unbedingt selbstständige, das allein vollkommene, allein ganz wahrhafte Wesen.

Wie? und dieser Gott, weil er nothwendig vollkommen und in sich selbst genügsam ist, also kein Individuum nur aus und unter einer Gattung, sollte darum ohne Selbstbewußtseyn, ohne Persönlichkeit, folglich auch ohne Vernunft seyn müssen? Er sollte, weil er kein unvollkommenes Wesen seyn kann, nothwendig Nicht-Person, Nicht-Intelligenz seyn? weil er überall und schlechterdings Daseyn, Erkenntniß und Wahrheit nicht nehmend, sondern nur gebend ist, darum sollte er selbst, er allein — seyn, der nicht ist, der Unlebendige?

Gott ist nicht, ist der Nichtseyende im höchsten Sinne, wenn er nicht ein Geist ist; und er ist kein Geist, wenn ihm die Grundeigenschaft des Geistes, das Selbstbewußtseyn, Substanzialität und Persönlichkeit mangelt.

Der gesunden, noch unverkünstelten Vernunft versteht es sich von selbst, daß Unwesen nicht das Wesen, ein Grund der Unvernunft nicht Vernünftiges und die Vernunft, ein dummes Ungefähr nicht Weisheit und Verstand, das Todte und Tödtende nicht das Lebendige, unempfindlicher Stoff nicht die empfindende Seele, Liebe, Vorsorge, Aufopferung, Gerechtigkeit, das Zerstörende nicht das Schaffende und Ordnende, überhaupt das Geringere aus seinen Mitteln nicht das Höhere und Bessere hervorbringen, sich selbst aus sich allein dahin verklären und darin verwandeln kann, so wenig allmälich, d. i. mit der blosen leeren Hilfe einer blosen leeren Zeit, als ohne Zeitverlauf, plötzlich und in einem Nu. — Er, der das Auge gemacht, er siehet, der das Ohr gepflanzt hat, er höret, der dies Herz bereitet hat, er liebt, der diesen Geist aus sich geboren hat, er will und weiß und ist.

So gewiß diese Lehre ist, behauptet Jacobi, so gewiß ist, daß sie sich nicht beweisen läßt.

Ja man kann zeigen und ins Licht stellen (S. 136), daß und wie und warum jeder Versuch, die obersten Erkenntnisse als wahrhafte Erkenntnisse beweisen, d. h. sie ableiten oder auf Etwas, das noch gültiger und wahrer sey, zurückführen zu wollen, an sich ungereimt sey und nichts anderes heiße, als auf ihre Vertilgung ausgehen.

Allemal und nothwendig (mit diesem Satze und den folgenden Sätzen kommen wir nun auf eine wissenschaftliche Rechtfertigung) ist ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewiesen werden soll; er begreift es unter sich, aus ihm fließen Wahrheit und Gewißheit auf das zu Beweisende erst herab, es trägt seine Realität von ihm zu Lehen.

Diesen Satz wendet Jacobi zuerst auf die Beweise für wirkliches Daseyn an und bemerkt, um wirkliches Daseyn zu beweisen, müßte zu finden seyn ein Wirkliches außer dem Wirklichen, das mehr wirklich wäre als das Wirkliche und doch zugleich auch nur wäre das Wirkliche.

Desgleichen, wenn das Daseyn eines lebendigen Gottes sollte bewiesen werden können, so müßte Gott selbst sich aus Etwas, dessen wir uns als seines Grundes bewußt werden könnten, das also vor und über ihm wäre, darthun, ableiten, als aus seinem Prinzip evolviren lassen.

Denn die bloße Deduction nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntniß-Vermögens führt so wenig zu einem Beweise seines wahrhaften Daseyns, daß sie im Gegentheil (das vollkommene Gelingen vorausgesetzt) auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott nothwendig zerstört, indem sie mit der größten Klarheit einsehen läßt, wie jene Idee ein durchaus subjectives Erzeugniß des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht ist, das er seiner Natur nach nothwendig dichtet, das darum auch vielleicht, aber höchstens nur vielleicht eine Dichtung des Wahren und somit kein bloßes Hirngespinst, eben so sehr und wohl noch mehr vielleicht aber auch ein bloßes Gedicht und somit wirklich nur ein Hirngespinst seyn kann.

Ich sage — ebensosehr — und wohl noch mehr vielleicht ein bloßes Gedicht und somit wirklich nur ein Hirngespinst, weil, damit auch nur ein möglicher Fall für eine objective Bedeutung

der Ideen oder der reinen Vernunftbegriffe übrig bleibe, zuvor die objective Bedeutung der Urbegriffe des Verstandes oder der Kategorien, mithin die Realität der Natur und ihrer Gesetze geläugnet und es dem Verstande abgesprochen werden muß, daß er auf irgend eine Weise ein Erkenntniß-Vermögen des Wahren sey.

In einer Beilage (C. S. 212) wird dann noch weiter bemerkt:

Eine vernünftige Erkenntniß wird allgemein so erklärt, daß sie eine Erkenntniß aus Gründen sey. Wir erkennen aber nur dann aus Gründen, wenn das Axiom, daß das Ganze nothwendig allen seinen Theilen zusammengenommen gleich sey, in einem besonderen Falle bei uns zur Anwendung kommt. Ich beweise, indem ich den Ort oder die Stelle zeige, den ein bestimmter Theil in einem bestimmten Ganzen nothwendig einnimmt. Was nicht als ein Theil zu einem Ganzen gehört, läßt sich weder demonstriren noch deduciren. Nun sind aber nicht nur alle Theile oder Bestimmungen oder Prädikate zusammengenommen dem Ganzen, welches sie in sich vereiniget, gleich und mit ihm oder dem Gegenstande Eines und dasselbe, sondern sie stellen sich und zwar ebendeßwegen auch nothwendig als mit ihm zugleich dar, so daß objectiv weder das Ganze vor seinen Theilen vorhanden seyn, noch die Theile als Theile dieses Ganzen vorhanden seyn können vor ihm.

Gegen das erste Argument bemerkt Schelling, daß (wie ja auch in dem Worte angedeutet sey) der Beweisgrund nicht über demjenigen stehe, was aus ihm bewiesen werde, sondern unter ihm liege, weil alles Beweisen nichts anderes sey, als eine Entwicklung, so daß der Beweisgrund in der That der Entwicklungsgrund sey, dasjenige, aus welchem das zu Beweisende entwickelt werde, welches also allemal und nothwendig unter dem sey, was entwickelt wird.

Gegen das andere Argument aber bemerkt er, daß nach demselben aller Beweis unmöglich sey, Jacobi aber wiederum nicht unterscheide, daß die Theile sowohl implicite als explicite mit dem Ganzen zugleich da seyn können, und die falsche Behauptung aufstelle, die Theile stellen sich auch nothwendig als zugleich mit ihm vorhanden dar. Was dann die weitere Behauptung Jacobi's anbelangt: die Deduction nur der Idee des

lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntniß-Vermögens zerstört den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott nothwendig, denn jene Idee erscheint nur als ein subjectives Erzeugniß des menschlichen Geistes, das eher für ein Hirngespinst als für eine Dichtung des Wahren gehalten werden muß, weil man, um den Ideen objective Realität zu geben, die objective Bedeutung der Kategorien, mithin die Realität der Natur und ihrer Gesetze läugnen muß; so liegt darin ein Irrthum, den Jacobi später selbst zurückgenommen und berichtiget hat.

In dem Bisherigen haben wir die Schriften Jacobi's der Zeitfolge nach durchgegangen; aber noch ist die Geschichte der Jacobi'schen Philosophie nicht vollendet. Es ist noch übrig 1) die in dem zweiten Band seiner Werke enthaltene Vorrede zu dem Gespräch über Idealismus und Realismus, welche Vorrede nach seiner Erklärung eine Einleitung, oder, wie er es schicklicher hätte nennen können, eine Nachrede zu seinen sämmtlichen philosophischen Schriften seyn sollte; und 2) der Vorbericht zu dem vierten Band seiner Werke. Der Inhalt davon gehört Jacobi an, die Anordnung und Zusammenstellung aber seinem Freunde Köppen. Diese zwei Stücke sind sehr merkwürdig, weil sie, ungeachtet auch hier noch ein Schwanken zwischen widersprechenden Behauptungen statt findet, doch die Jacobi'sche Philosophie in ihrer gediegensten Gestalt darstellen.

Wir wollen zuerst die Hauptlehren ausziehen, sodann auf das Schwankende auch in den neuesten Behauptungen und auf die Widersprüche zwischen diesen neuesten Behauptungen und den älteren aufmerksam machen:

Hauptlehren sind folgende:

1) Es giebt ein Wissen aus der ersten Hand, welches alles Wissen aus der zweiten (die Wissenschaft) erst bedingt, ein Wissen ohne Beweise, welches dem Wissen aus Beweisen nothwendig vorausgeht, es begründet, es fortdaurend und durchaus beherrscht; alle menschliche Erkenntniß geht aus von Offenbarung und Glauben (II, 4.).

2) Die nähere Bestimmung dieses Satzes liegt in folgendem: Es giebt in dem Menschen zwei specifisch von einander unterschiedene Erkenntniß-Quellen; durch die eine und durch die

andere ist Wahrnehmung im strengsten Wortverstande, deren Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit, obgleich ein unbegreifliches Wunder, dennoch schlechthin angenommen werden muß. (30. 34.) Wie es nämlich eine sinnliche Anschauung giebt, eine Anschauung durch den Sinn, so giebt es auch eine rationale Anschauung durch die Vernunft. Beide stehen als eigentliche Erkenntniß-Quellen einander gegenüber und es läßt sich eben so wenig die letztere aus der ersteren, als die erstere aus der letzteren ableiten. Der sinnlichen Anschauung entgegen gilt keine Demonstration, indem alles Demonstriren nur ein Zurückführen des Begriffes auf die ihn bewährende sinnliche Anschauung ist; diese ist in Beziehung auf Naturerkenntniß das Erste und Letzte, das unbedingt Geltende, das Absolute. Aus demselben Grunde gilt auch keine Demonstration wider die rationale oder Vernunftanschauung, die uns der Natur jenseitige Gegenstände zu erkennen giebt, d. h. ihre Wirklichkeit und Wahrheit uns gewiß macht. Wir müssen den Ausdruck Vernunft-Anschauung gebrauchen, weil die Sprache keinen anderen besitzt, um die Art und Weise anzudeuten, wie dem Verstande das den Sinnen Unerreichbare in überschwänglichen Gefühlen allein und doch als ein wahrhaft Objectives — das er keineswegs blos erdachte — zu erkennen gegeben wird. Wenn jemand spricht, er wisse, so fragen wir mit Recht, woher er wisse? Unvermeidlich muß er dann am Ende auf eins von diesen beiden sich berufen, entweder auf Sinnes-Empfindung oder auf Geistes-Gefühl. Von dem, was wir wissen aus Geistes-Gefühl, sagen wir, daß wir es glauben. Die Empfindung aber, die das Wissen in der sinnlichen Anschauung (genannt das eigentliche Wissen) begründet, ist sowenig über dem Gefühle, welches das Wissen im Glauben begründet, als die Thiergattung über der Menschengattung, die materielle Welt über der intellectuellen, die Natur über ihrem Urheber ist.

Und so gestehen wir denn ohne Scheu, daß unsere Philosophie von dem Gefühle, dem objectiven nämlich und reinen, ausgeht, daß sie seine Autorität für eine allerhöchste erkennt und sich, als Lehre von dem Uebersinnlichen, auf diese Autorität allein gründet. (59 — 61.)

Jacobi spricht also von einer rationalen Anschauung durch

die Vernunft, die uns die Wirklichkeit und Wahrheit der der Natur jenseitigen Gegenstände gewiß mache, und dann von einer allerhöchsten Autorität des Gefühls. Wie verhält sich denn die Vernunft und das Gefühl zu einander? Er sagt einmal: das Gefühl sey mit der Vernunft Eines und dasselbe; und dann: dasjenige, was wir Vernunft nennen, gehe aus dem Vermögen der Gefühle einzig und allein hervor, als ob die Vernunft etwas abgeleitetes wäre, jenes Vermögen der Gefühle das ursprüngliche; nachher aber sagt er: wie die Sinne dem Verstande in der Empfindung weisen, so weiset ihm die Vernunft im Gefühle (61. 62.), als ob die Vernunft das ursprünglich thätige wäre, das Gefühl aber das abgeleitete; damit stimmt auch überein die Aeußerung: man könne die Gefühle, die objectiven und reinen, für unmittelbar aus der Vernunft entspringende Urtheile erklären und sie Grundurtheile der Vernunft nennen (109).

Nach dieser Zusammenstellung wäre die richtige Meinung Jacobi's bestimmt ausgedrückt diese: Es giebt zwei Erkenntniß-Quellen, zwei verschiedene Wahrnehmungs-Vermögen im Menschen; ein Wahrnehmungs-Vermögen durch sichtbare und greifliche, mithin körperliche Wahrnehmungswerkzeuge, und ein anderes durch ein unsichtbares, dem äußeren Sinne auf keine Weise sich darstellendes Organ (S. 74), der Sinn und die Vernunft, jener für das Sinnliche und Natürliche, diese für das Uebersinnliche, Uebernatürliche. Wie jener seine Gegenstände in der Empfindung und durch die Empfindung weist oder offenbart, so weist oder offenbart diese ihren Gegenstand in dem Gefühle und durch das Gefühl, oder das Daseyn jenes Organes wird uns allein kund durch Gefühle (74). In dem Vorberichte drückt sich Jacobi so aus: ich berufe mich auf ein unabweisbares, unüberwindliches Gefühl, welches den Menschen gewahren und inne werden läßt, er habe einen Sinn für das Uebersinnliche. Diesen Sinn nenne ich Vernunft, zum Unterschiede von den Sinnen für die sichtbare Welt. Die Vorstellungen des im Gefühle allein (von der Vernunft) Gewiesenen (oder Geoffenbarten) nennen wir Ideen (62).

3) Diese Vernunft unterscheidet den Menschen specifisch von dem Thiere, denn das Thier vernimmt nur Sinnliches, ihm fehlt das Organ der Vernehmung des Uebersinnlichen (S. 9); der Mensch ist also von dem Thiere unterschieden nicht blos der

Stufe, sondern der Art nach, nicht blos quantitativ, sondern qualitativ (S. 28).

4) Fragt man, welches denn jene Gefühle seyen, die objectiven und reinen, in welchen die Vernunft uns kund wird, welches also die Ideen seyen, so antwortet Jacobi: die Gefühle und Ideen der Freiheit, des Wahren, Schönen und Guten. Also ein Freies, Wahres, Schönes und Gutes vernimmt die Vernunft unmittelbar, und so entsteht Religion. Freiheit nämlich und Vorsehung (dieß muß noch hinzu gesetzt werden) sind unzertrennlich; denn was wäre Freiheit ohne Wissen und Wollen, und was ein Wille, dem die That vorhergienge oder welcher nur die That begleitete? (S. 45.) Diese Annahme einer wirklichen und wahrhaften Vorsehung und Freiheit, nicht nur in dem höchsten, sondern in jedem vernünftigen Wesen, und die Behauptung, daß diese zwei Eigenschaften sich einander gegenseitig voraussetzen, ist das, was meine Philosophie von allen andern, seit Aristoteles bis auf diesen Tag entstandenen Philosophien unterscheidet (S. 46. 47). Es sind Triebe im Menschen und es ist in ihm ein Gesetz, welche unablässig ihm gebieten, sich mächtiger zu beweisen, als die ihn umgebende und ihn durchdringende Natur. Es muß demnach ein Funken von Allmacht als das Leben seines Lebens in ihm glühen, oder Lüge ist die Wurzel seines Wesens. Sich selbst erkennend müßte er im letzteren Falle in sich selbst verzweifelnd untergehen. Ist aber Wahrheit in ihm, dann auch Freiheit, und es quillt ihm aus seinem Wollen das wahrhafteste Wissen. Sein Gewissen offenbaret ihm, daß nicht eine nach Gesetzen eiserner Nothwendigkeit ewig nur sich selbst umwandelnde Natur das Allmächtige sey, sondern daß über der Natur sey ein Allmächtiger, dessen Nachgebild der Mensch ist (S. 44. 45). So entstehet dem Menschen eine über die Naturlehre sich erhebende, den Naturbegriff durch den Freiheitsbegriff einschränkende Lehre: Philosophie in Platons Sinne. Wie aber

5) jedes andere System von Erkenntnissen, so erhält auch die Philosophie ihre Form allein von dem Verstande, als dem Vermögen überhaupt der Begriffe. Ohne Begriffe ist kein Wiederbewußtseyn, kein Bewußtseyn von Erkenntnissen, folglich auch keine Unterscheidung und Vergleichung, Trennung

und Verknüpfung, kein Wägen, Erwägen und Würdigen derselben, mit einem Worte keine wirkliche Besitzergreifung von irgend einer Wahrheit möglich. Den Inhalt hingegen der Philosophie, den ihr eigenthümlichen, giebt allein die Vernunft, das Vermögen nämlich einer von der Sinnlichkeit unabhängigen, ihr unerreichbaren Erkenntniß. Die Vernunft schafft keine Begriffe, erbaut keine Systeme, urtheilet auch nicht, sondern ist, gleich den äußeren Sinnen, blos offenbarend, positiv verkündend (S. 58). Sehr merkwürdig sind dann auch noch folgende Aeußerungen von Jacobi: Ist die Vernunft (S. 9) wahrhaft offenbarend, so wird durch sie ein über den thierischen erhabener, von Gott, Freiheit und Tugend, vom Wahren, Schönen und Guten wissender, ein menschlicher Verstand. Ueber dem von der Vernunft erleuchteten Verstande und Willen ist in dem Menschen nichts, auch nicht die Vernunft selbst; denn das Bewußtseyn der Vernunft und ihrer Offenbarungen ist nur in einem Verstande möglich.

Wie der Verstand (S. 25) nicht der Sinnlichkeit vorgezogen werden darf und die Sinnlichkeit nicht dem Verstande, so darf auch nicht die Vernunft vorgezogen werden dem Verstande, noch der Verstand der Vernunft. Ohne Verstand hätten wir nichts an unseren Sinnen, es wäre keine sie in sich vereinigende Kraft (auch dem niedrigsten Thiere zu seinem lebendigen Daseyn unentbehrlich); das sinnliche Wesen selbst wäre nicht. Ebenso hätten wir ohne Verstand auch nichts an der Vernunft; das vernünftige Wesen selbst wäre nicht.

Noch bestimmter erklärt sich Jacobi in folgenden Stellen (S. 110 u. 111): Sinnlichkeit ohne allen Verstand, d. i. ohne alles reflexive und verknüpfende, mithin selbstthätige Bewußtseyn ist ein Unding. Dasselbe gilt von der Vernunft. Vernunft ohne Verstand ist ein Ungedanke, jenem durchaus gleich, einer von sich nicht wissenden, blos werkthätigen Wissenschaft und Kunst. Wie das vernunftlose Thier unfähig ist jener Gefühle und Begriffe, die wir einstimmig sittliche und religiöse Gefühle und Begriffe nennen; so ist es unfähig auch der Wissenschaft; keinesweges aber mangeln ihm jene Gefühle und Begriffe nur darum, weil es der Wissenschaft entbehrt. Die Vernunft ist nicht auf die Denkkraft gegründet, ein erst später im Verstande

angeglommenes Licht, sondern die Denkkraft ist gegründet auf die Vernunft, welche, wo sie ist, dem Verstande vorleuchtet und ihn erweckt zur Betrachtung, welcher die Untersuchung folgt, die deutliche Erkenntniß, die Wissenschaft.

Von der Jacobi'schen Philosophie, wie dieselbe sich in den letzten Abhandlungen ihres Urhebers ausspricht, sind die wichtigsten Lehren,

1) die von dem Grunde oder Fundamente der menschlichen Erkenntniß und deren Wahrheit überhaupt, wozu insbesondere die Lehre von der Vernunft gehört;
2) die Lehre von dem Verstande; uno endlich
3) von der Wissenschaft und dem Verhältnisse, in welchem theils die Vernunft, theils der Verstand zu derselben steht.

Jacobi nimmt zwei von einander verschiedene und unabhängige Quellen der menschlichen Erkenntniß ihrem Inhalt nach betrachtet an, Sinn und Vernunft, wovon jener auf das Endliche und Bedingte, diese auf das Unendliche und Unbedingte sich bezieht. Fragt man nach der Wahrheit, objectiven Realität dieser gedoppelten Erkenntniß des Endlichen und des Unendlichen, des Bedingten und des Unbedingten, so hatte Jacobi früher für beide den Glauben genannt. Er versteht darunter die unmittelbare Ueberzeugung von der objectiven Realität jener Erkenntnisse, wofür er sich auf die Gefühle von der Wahrheit jener Erkenntniß-Quellen und des darin Geoffenbarten oder Kundgewordenen beruft, daher er jene beiden Erkenntnisse auch Wahrnehmung nannte. Später jedoch machte er eine Unterscheidung, indem er den Glauben und das Gefühl auf die Offenbarungen der Vernunft beschränkte; der Glaube (sagt er IV, XLIII.) ist eine feste Zuversicht zu dem, was man nicht siehet. Wir sehen nie das Absolute, wir glauben es; das Nicht-Absolute, das Bedingte, sehen wir und nennen dieses Sehen ein Wissen. Die Zuversicht zu dem, was wir nicht sehen, ist größer und gewaltiger, als die Zuversicht zu dem, was wir sehen.

Sonach stände der Glaube nicht nur nach seinem Gegenstande, sondern auch nach dem Grade der Ueberzeugung, der Zuversicht über dem Wissen. Indessen blieben die Aeußerungen Jacobi's doch immer unbestimmt, schwankend und sich selbst widersprechend. Denn auf der einen Seite redet er von einem Wissen

im Glauben und aus Geistesgefühl, wornach also das Wissen nicht auf das Endliche und Bedingte beschränkt wäre; auf der anderen Seite sagt er: Alle Wirklichkeit, sowohl die körperliche, welche den Sinnen, als die geistige, welche sich der Vernunft offenbart, wird dem Menschen allein durch's Gefühl bewährt; es giebt keine Bewährung außer und über dieser, wornach also das Gefühl nicht auf die Wahrnehmungen der Vernunft allein beschränkt wäre. Am sichersten wird man wohl gehen, wenn man dieß für die ächte Meinung Jacobi's hält: Die unmittelbaren Offenbarungen des Sinnes und der Vernunft kündigen sich an in unwiderstehlichen Gefühlen (sinnlichen und geistigen) und die aus diesem unwiderstehlichen Gefühle hervorgehende, auf ihm beruhende, insofern freilich nicht unmittelbare, sondern eben durch das Gefühl vermittelte Ueberzeugung von der Wirklichkeit und Wahrheit jener Offenbarungen ist der Glaube, so daß man ebensowohl von einem Glauben an die Wirklichkeit einer sinnlichen Welt, der Natur, als von einem Glauben an die Wirklichkeit einer übersinnlichen, übernatürlichen Welt sprechen dürfte. Ob dieser Glaube mit dem Wissen Eins sey oder von ihm verschieden, wie sie sich überhaupt zu einander verhalten, wird vielleicht deutlicher werden, wenn wir zuvor die Jacobi'sche Lehre von dem Verstande etwas genauer betrachten.

Nach dem Bisherigen giebt Sinn und Vernunft den ganzen Inhalt der menschlichen Erkenntniß, denn was könnte es noch außer dem Bedingten und dem Unbedingten für einen anderen und weiteren Inhalt der Erkenntniß geben? Sonach giebt also auch Sinn und Vernunft den ganzen Inhalt der Philosophie, vornämlich aber die Vernunft, sofern es die Philosophie vornämlich mit dem Uebersinnlichen und Uebernatürlichen zu thun hat. Der Verstand aber, was hat nun der für eine Function? Jacobi sagt, er gebe der Philosophie ihre Form? Was heißt das? und ist damit (selbst nach Jacobi's Aussprüchen) die Function des Verstandes erschöpft? Jacobi sagt: Ohne Verstand hätten wir an unseren Sinnen und an unserer Vernunft nichts. In wiefern haben wir nun durch den Verstand erst an unseren Sinnen und an unserer Vernunft Etwas? In Beziehung auf die Sinnlichkeit, ist der Verstand die Kraft, welche die Sinne (und das durch die Sinne wahrgenommene) in sich vereiniget,

das reflexive und verknüpfende, mithin selbstthätige Bewußtseyn. Also der Verstand ist das reflexive, das auf sich selbst zurückgehende, sich zurückbeugende Bewußtseyn, in welchem die Sinne (und das durch sie wahrgenommene) verknüpft und getrennt, verglichen und unterschieden werden. In demselben Sinne ist in Beziehung auf die Vernunft der Verstand das Bewußtseyn der Vernunft und ihrer Offenbarungen. Da nun ohne ein solches vereinigendes, verknüpfendes und trennendes, unterscheidendes und vergleichendes Bewußtseyn keine Erkenntniß möglich ist, vielmehr diese Erkenntniß erst in einem solchen Bewußtseyn und durch ein solches Bewußtseyn entsteht; so wäre also ohne Verstand keine Erkenntniß weder des durch die Sinne, noch des durch die Vernunft Geoffenbarten. Da wir sodann durch die Erkenntniß von allen Wahrheiten eigentlich erst Besitz nehmen, so ist der Verstand dasjenige Vermögen, wodurch wir jene Offenbarungen des Sinnes und der Vernunft eigentlich erst besitzen, oder sie wissen, denn wissen ist (schon etymologisch die Sache genommen) offenbar nur da, wo Bewußtseyn ist, und dieses wird erst in dem Verstande und durch den Verstand. Mit einem Worte: der Verstand ist dasjenige Vermögen, welches das durch den Sinn und die Vernunft Geoffenbarte, Kundgewordene, Gewiesene, in Begriffen auffaßt, eben dadurch zum Bewußtseyn bringt, und zur Erkenntniß ausbildet. Diesem nach wäre also die Offenbarung durch den Sinn und die Vernunft, an und für sich, ohne Bewußtseyn, noch keine Erkenntniß, auch das Gefühl wäre an sich dunkel, somit auch der auf das Gefühl gegründete Glaube, und man könnte nun das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen ohne Zweifel am richtigsten so angeben: wie der Glaube sich auf ein Gefühl von der Wahrheit und Wirklichkeit jener Offenbarungen durch das doppelte Organ des Sinnes und der Vernunft gründet; so findet das Wissen dann statt, tritt dann ein, wenn jenes Geoffenbarte ins Bewußtseyn aufgenommen ist und in die Erkenntniß; nun ist, was vorher nur vorhanden war, mit Bewußtseyn vorhanden, was vorher nur dunkel im Gemüthe lag, klar und deutlich geworden. Diese Erklärung stimmt auch mit der Aeußerung von Jacobi überein (II. 120): wir dürfen wohl die kühne Rede wagen, daß wir an Gott glauben, weil wir ihn sehen, obgleich er nicht gesehen werden

kann mit dem Auge des Leibes, wodurch er gesehen wird ist die von dem Verstande beleuchtete Vernunft. Diesem nach wäre das Wissen der klar gewordene, oder der verklärte Glaube, was ganz wohl mit der anderen Behauptung übereinstimmt, daß der Glaube der Grund und Inhalt des Wissens ist.

Mit diesem Allem ist jedoch die Function des Verstandes noch nicht erschöpft. Jacobi sagt: die Vernunft erwecke den Verstand zur Betrachtung, welcher die Untersuchung folgt, die deutliche Erkenntniß, die Wissenschaft. Wenn also nach dem vorhin Gesagten durch den Verstand und in dem Verstande erst das Bewußtseyn des durch die Vernunft unmittelbar Wahrgenommenen oder Geoffenbarten entsteht, so kommt nach der oben angeführten Stelle dem Verstande noch weiter zu, das ins Bewußtseyn Aufgenommene zu betrachten, ja es zu untersuchen; und daraus erst (aus dieser Betrachtung und Untersuchung durch den Verstand) wird behauptet, gehe hervor die deutliche Erkenntniß des von der Vernunft unmittelbar Wahrgenommenen, und der Wissenschaft. Es ist merkwürdig, nicht blos für die Geschichte der Jacobi'schen Philosophie, sondern für die Geschichte der Philosophie überhaupt, daß Jacobi ohne seinen Standpunkt verlassen zu haben, den Verstand auf diese Art wiederum in seine Rechte einsetzte, dem verworfenen und verstoßenen ein so wichtiges Amt zutheilte, ja man kann wohl sagen, daß sich Jacobi durch diese Lehre von dem Verstande erst auf seinem höheren Standpunkte festsetzte, indem er alles in die rechte Ordnung und Uebereinstimmung brachte. Diese Entwicklung der Jacobi'schen Lehre konnte eine Warnung für diejenigen seyn, welche den Verstand, besonders in Rücksicht auf Gott und göttliche Dinge, verunglimpfen, und als etwas, was für die göttliche Oeconomie des menschlichen Geistes überflüssig, ja schädlich, gefährlich und zerstörend ist, gerne ausstoßen möchten. Jacobi schämte sich nicht, oder trug kein Bedenken, am Ende zu sagen: Strebt die Religiösität mit andächtigem Vorsatz den Willen Gottes zu erfüllen, so strebt die Religionseinsicht stets sicherer von Gott zu wissen und den Verborgenen zu erkennen.

In diesem Verhältniß also steht der Verstand zur Wissenschaft. In welchem Verhältnisse zu ihr die Vernunft mit ihren unmittelbaren Wahrnehmungen des Wahren, Guten und Schönen,

mit einem Worte: mit ihren unmittelbaren Wahrnehmungen Gottes und des Göttlichen stehe, wissen wir bereits. Jacobi hatte früher einmal gesagt: Es sey das Interesse der Wissenschaft daß kein Gott sey, sie also sey nicht nur gottlos, sondern feindselig gegen Gott, Gott widerstrebend und von sich ausschließend. Nun aber wird gelehrt, wie das vernunftlose Thier unfähig sey der sittlichen und religiösen Gefühle und Begriffe, also gerade dessen, was die Vernunft kund thut, so sey es auch unfähig der Wissenschaft; eben damit wird aber gelehrt, daß Wissenschaft nur da statt finden könne, wo jene sittlichen und religiösen Gefühle und Begriffe sind, die Wissenschaft also diese sogar nicht ausschließe, daß sie vielmehr erst durch diese möglich werde; das Interesse der Wissenschaft sogar nicht seyn könne, daß kein Gott sey, daß sie vielmehr ihn suchen und finden müsse, um das eigene Daseyn und Leben zu gewinnen. Daß er auch in diesem Punkte vom Irrthume zur Wahrheit gelangt sey, gesteht Jacobi selbst. Niemals (sagt er IV. S. XXVI.) wird der wahren Wissenschaft Zweck und Absicht seyn, Gott zu verlieren, sondern sie suchet ihn, und will ihn finden mit der ursprünglich menschlichen, vernünftigen, durch überirdischen Zug gebotenen Voraussetzung, das Wahre sey allein in Gott und bei Gott. Habe ich deßwegen gesagt, es sey das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sey; wer allein ihr nachgehe, ob er sie endlich finden möchte, frage nicht nach ihm, solle nicht einmal nach ihm fragen; so muß wohl diese Wissenschaft eine andere, als jene angedeutete, wahre seyn, von welcher das Gegentheil gilt. Er sagt (ibid. XVI.) sein Bedürfniß sey gewesen, Gott als den ersten Grund aller Wissenschaft zu entdecken und überall wieder zu finden.

Mit diesen sehr bedeutsamen Sätzen wollen wir die Darstellung der Jacobischen Philosophie schließen und wenden uns nun zu Betrachtungen über ihren wissenschaftlichen Werth an sich und im Verhältniß zu den anderen gleichzeitigen Systemen deutscher Philosophie.

Im Allgemeinen hatte offenbar Jacobi seine Aufgabe und seine Bestimmung darein gesetzt, die Interessen und Rechte der Religion und der auf Religion gegründeten Sittlichkeit zu vertreten, zu vertheidigen und zu behaupten, in bestimmtem Gegensatze

gegen die anderen gleichzeitigen Systeme deutscher Philosophie. Stellen wir seine Philosophie neben die von Kant, so geht sie freilich, wie diese, von Erforschung des menschlichen Geistes aus und gründet sich auf dieselbe. Aber Jacobi faßte diesen menschlichen Geist von gewissen Seiten und Beziehungen auf, die Kant entweder gar nicht anerkannt, oder nicht bis auf ihre Quelle und ihren Grund verfolgt hatte, und seine Philosophie bildet insofern ein für die Wissenschaft merkwürdiges und lehrreiches Seitenstück zur Kant'schen. Wenn Kant in seiner Kritik des menschlichen Erkenntniß-Vermögens dieses ganz isolirte, als ob es mit den übrigen Vermögen und Functionen des Geistes gar keine Gemeinschaft und gar keinen Berührungspunkt hätte, so hob Jacobi diese unnatürliche Isolirung wieder auf und ließ, so zu sagen, den Willen und das Gefühl in der Lehre von der Erkenntniß auch ein Wort mitreden; wenn Kant das Ich von dem Dinge an sich in nichts anderem afficirt oder angeregt werden läßt, als in der sinnlichen Empfindung, so erkennt Jacobi in den moralischen und religiösen Gefühlen noch eine andere, höhere, übersinnliche Beziehung des Ich an; wenn Kant das Ich in eine Welt von bloßen Erscheinungen oder subjectiven Vorstellungen versetzt, so versetzt Jacobi dasselbe Ich in eine Welt der Wahrheit; wenn Kant, der doch im Theoretischen das Ich von den sinnlichen Affectionen so abhängig macht, daß es ohne diese zu gar keiner Erkenntniß kommen kann, im Praktischen die absolute Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Ich behauptet, so erkennt Jacobi auch im Moralischen und in diesem vorzüglich gleichsam den Zeugen von einem höheren Verhältnisse an, in welchem das Ich zur Wirklichkeit steht. Nach allen diesen Beziehungen ist die Jacobische Philosophie, wie gesagt, ein für die Geschichte der Philosophie überhaupt und der deutschen insbesondere merkwürdiges Seitenstück zur Kant'schen. Das Verhältniß zur Fichte'schen Wissenschaftslehre ist ein entschiedener Gegensatz, den Jacobi in den wenigen Worten ausspricht: Nicht Ich sondern Mehr als Ich und besser als Ich, * an die Stelle der ursprünglichen

* Wenn Jacobi denselben in dem Wort ausspricht: Nicht-Ich, sondern mehr als Ich, und besser als Ich, ein ganz Anderer, so konnte er damit nicht sagen wollen, Fichte habe dieses menschliche Ich, wie es sich seiner selbst bewußt ist, für Gott angesehen, sondern er wollte überhaupt der

Thätigkeit, wodurch das Ich Alles erzeugt, kommt Offenbarung und Glaube, in welchen beiden die Abhängigkeit des Ich von dem absoluten Geiste, die menschliche Vernunft als nehmend das Wahre, bezeichnet ist; und dadurch mußte auch die ganze Ansicht von der Sittlichkeit und dem Grunde derselben wesentlich umgestaltet werden. Endlich was die Schelling'sche Philosophie betrifft, so war es hauptsächlich die Lehre von Gott, als dem An-sich, der lebendigen Copula und dem lebendigen Gesetze der Welt, und die damit zusammenhängende Lehre von einer Evolution des göttlichen Lebens in den verschiedenen Gestalten und Stufen der Welt, wogegen Jacobi stritt, denn auf solche Weise faßte er jene Philosophie auf. Aber diese ganze Opposition gegen die genannten drei Systeme war lange Zeit hindurch nicht, wie es so gerne und von so Vielen dargestellt wird, ein blos instinktmäßiges Sträuben, Widersprechen und Verneinen, sondern die Begeisterung eines edeln Gemüthes und einer tiefen Vernunft zugleich, eine Begeisterung, die zwar nicht ohne Besonnenheit war, aber ihre Ideen und Ueberzeugungen so zu sagen in fertiger Gegenwart anschaute, und über diese Anschauungen sich selbst so wenig als Anderen eine klare und genügende Rechenschaft zu geben wußte, wie es den Forderungen der logisch und dialectisch gebildeten Wissenschaft angemessen gewesen wäre. Insofern stellt die Jacobi'sche Lehre die Mystik in dem Grade und in der Art dar, wie es in dieser Zeit der deutschen Philosophie allein möglich war. Aus jenem subjectiven Unvermögen, seinen Anschauungen und Ueberzeugungen wissenschaftliche Begründung und Gestaltung zu geben, giengen die Urtheile hervor, daß die Wissenschaft als solche atheistisch und fatalistisch sey, zur Vernichtung der religiösen und der moralischen Wahrheit führe.

Auf der einen Seite war er von dem wissenschaftlichen Glanze jener Systeme geblendet und von ihrer wissenschaftlichen Stärke überwältiget, auf der anderen Seite vermochte er ebensowenig idealistischen Philosophie diejenige gegenüberstellen, welche sich auf Offenbarung eines objectiv wirklichen Realen gründet, und der speculativen Selbstthätigkeit, die Alles im Gedanken und vermittelst des Gedankens erzeugen will, das Gefühl der Abhängigkeit von einem Höheren, „ganz Anderen!"

den Geist, der in ihnen herrschte, und die Resultate, die aus ihnen hervorgehen, mit seinem Geiste und seinen Ueberzeugungen zu vereinigen, als diese letzteren in wissenschaftlicher Form jenen Systemen entgegenzusetzen. So kam es, daß er der Wissenschaft den Krieg erklärte, dieselbe verfolgte, aber wieder nicht mit logisch und dialectisch zugerichteten und gebildeten Waffen, sondern mit Berufungen auf unmittelbare Offenbarungen, auf Gefühl und Glauben.

In diesem Irrthum über die Wissenschaft überhaupt, in diesem Verzichten auf eine wissenschaftliche Gestaltung seiner Ueberzeugungen konnte jedoch Jacobi nicht lange verharren.

Er kam allmählich zu der Einsicht, daß die früheren Urtheile über das atheistische und fatalistische Wesen der Wissenschaft nur eine relativ-polemische Tendenz gegen solche Systeme, in denen die vernünftige Idee von Gott und der vernünftige Glaube an ihn untergehe, gehabt haben konnten, die wahre Wissenschaft aber ohne Gott nicht entstehen und bestehen könne.

Und was seine eigenen Ueberzeugungen anbelangt, so wurde es ihm immer klarer, daß auch sie auf eine wissenschaftliche Theorie sich zurückführen und sich in solcher Form darstellen lassen. Zwei Hauptpunkte sind es, um welche sich von jenem Zeitpunkt an der eigenthümliche Geist und die eigenthümliche Tendenz der Jacobi'schen Philosophie drehte,

1) die Lehre von der Vernunft, als einer ganz selbstständigen Quelle der Erkenntniß, als dem Vermögen, das Uebernatürliche, Ewige, Göttliche wahrzunehmen,

2) die Lehre von dem Verhältnisse des Verstandes zu der Vernunft.

Was die erstere Lehre betrifft, so läßt es sich ganz wohl erklären, wie Jacobi zu derselben gelangte. Auf der einen Seite wollte man die Idee Gottes und den Glauben an Gott von Bedürfnissen und Zwecken des Menschen aus erzeugen, wie in der Kant'schen Lehre von den Postulaten der reinen praktischen Vernunft, auf der anderen Seite sollte die Idee Gottes in der Idee der sittlichen Freiheit und Thätigkeit des Ich sogar aufgehen, wie in dem Fichte'schen Idealismus, auf noch einer anderen Seite sollte der Begriff Gottes an und mit dem Begriffe der Welt gebildet und construirt werden, wie in der

Schelling'schen Philosophie; alle diese wissenschaftlichen Theorien verwarf Jacobi.

Er hatte die Gewißheit von Gott, als einem wirklichen, selbstständigen, persönlichen, von der Welt unabhängigen und über die Welt erhabenen Wesen; für die Erkenntniß dieses persönlichen Gottes muß, so dachte Jacobi, der menschliche Geist auch ein eigenes, selbstständiges Organ besitzen, verschieden und unabhängig nicht nur von demjenigen Organe, wodurch das endliche Daseyn wahrgenommen wird, sondern auch von dem Verstande, welchem die Kategorien angehören; dieses Organ nannte er die Vernunft. Darin hatte Jacobi gewiß und vollkommen Recht, allein es entstand nun die Frage, ob mit jenem Organe Gott als gegenwärtiger Gegenstand, als gegenwärtige Person, auf unmittelbare Weise angeschaut werde, oder ob vielmehr die Idee Gottes, auch bei dieser Ansicht von Vernunft, immer noch der wissenschaftlichen Bildung und Bestimmung bedürfe.

Anfänglich behauptete Jacobi das erstere, und es läßt sich dafür aus seinen Schriften ein gedoppelter Erklärungsgrund angeben. Einmal nämlich trug er das Bewußtseyn und den Glauben Gottes als etwas unmittelbares in sich, sofern er sich nicht erinnern konnte, zu jenem Bewußtseyn auf mittelbare Weise gekommen zu seyn, jenen Glauben auf dem Wege wissenschaftlicher Kunst erzeugt zu haben; zu bemerken ist in dieser Beziehung, was Friedrich Roth in der Nachricht von Jacobi's Leben S. VIII. u. IX. von Jacobi's auserlesenem Briefwechsel Bd. 1 von Jacobi's Anlage und Erziehung sagt. Sodann mochte er, gewarnt durch die Philosophie seiner Zeit, fürchten, daß ihm unter dem Versuche einer wissenschaftlichen Behandlung jenes Bewußtseyn und jener Glaube verloren gehe oder wenigstens verkümmert werde. Später jedoch änderte Jacobi auch hierin seine Ansicht. Er konnte es sich nicht länger verbergen, daß das Bewußtseyn Gottes und der Glaube an Gott doch nicht als etwas von Anfang an schon Fertiges in dem menschlichen Geiste vorhanden sey, sondern allmählig gebildet und bestimmt werde. Hiezu bedurfte er theils eines bildenden Prinzipes, theils eines Vermögens, welche die Elemente des zu bildenden und bestimmenden Bewußtseyns und Glaubens gab. Dieses Vermögen

war ihm die Vernunft mit ihren ewigen Offenbarungen und objectiven Gefühlen, jenes Prinzip wurde ihm der Verstand. Und so hat Jacobi sich nach zwei Seiten hin gesichert, auf der einen Seite gegen die Ansicht, welche die Idee Gottes aus und an Gedanken des Zeitlichen und Endlichen erzeugen wollte und eben damit in ihrer eigenthümlichen selbstständigen und reinen Wahrheit zerstörte, auf der anderen Seite gegen den Vorwurf, daß seine Behauptungen gar keine wissenschaftliche Begründung und Gestaltung zulassen. Schade nur, daß Jacobi selbst von seiner wissenschaftlichen Theorie die Grundzüge nur andeuten, aber nicht ausführen konnte. Uebrigens wird jetzt auch klar seyn, wie sehr die Jacobi'sche Lehre von einem unmittelbaren Wissen mißverstanden, und wie ungerecht sie beurtheilt worden ist. Das Studium der Jacobi'schen Philosophie hat seine eigenthümliche, interessante und lehrreiche Seite darin, daß sie der allmählich sich bildende Ausdruck einer ausgezeichneten Persönlichkeit ist. Die Methode, die man bei jenem Studium befolgen muß, ist die historisch-psychologische, die ihren ganz eigenen Reiz hat.

Nachdem in dem Bisherigen die Lehren von Kant, J. G. Fichte, Schelling, Jacobi ihrem wesentlichen wissenschaftlichen Charakter nach dargestellt worden sind, als die Hauptrichtungen der deutschen Philosophie und gleichsam als die Hauptgelenke ihrer geschichtlichen Entwicklung, wären noch diejenigen Theorien, welche an die eine oder die andere dieser Hauptrichtungen und Hauptformen sich anschlossen, zu erwähnen, jedoch nur kurz, da wir die Geschichte der Philosophie überhaupt nur von dem allgemeinen wissenschaftlichen Standpunkte aus darstellen wollen. Wir nennen:

Wilhelm Traugott Krug (geb. den 22. Juni 1770, gest. den 12. Januar 1842).* Nach ihm ist die Philosophie die

* Von seinen vielen Schriften sind hier nur folgende zu erwähnen: 1) Fundamental-Philosophie oder wissenschaftliche Grundlehre, 1803 und 1819. 2) System der theoretischen Philosophie a) Denklehre, b) Metaphysik oder Erkenntnißlehre, c) Geschmackslehre oder Aesthetik, 1806—10 und 1819—23; 3) System der praktischen Philosophie a) Rechtslehre, b) Tugendlehre, c) Religionslehre, 1817—19; 4) Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur. 2 Bde. 1820, 2te Aufl. 1822.

Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes in aller seiner Thätigkeit. Diese Thätigkeit ist theils die immanente (theoretische) theils die transeunte (praktische); daher die Eintheilung der Philosophie in theoretische und praktische, von denen jede wieder in formale und materiale sich theilt. Die formale theoretische ist Logik, die materiale theoretische ist Metaphysik und Aesthetik; die formale praktische ist Rechtslehre, die materiale praktische ist Tugendlehre und Religionslehre. Diese Philosophie setzt aber eine Fundamentallehre voraus, eine Untersuchung über die philosophische Erkenntniß und insbesondere über die zwei Fragen: welches der Anfangspunkt und welches der Grenzpunkt des Philosophirens sey? Dieser Anfangspunkt ist das Ich mit den Thatsachen des Bewußtseyns (materiale Prinzipien) und deren Gesetzen (formalen Prinzipien). Die allgemeinste Thatsache ist, daß Ich thätig ist, und das allgemeinste Gesetz, daß das Ich Harmonie in aller seiner Thätigkeit suchen soll. Wie der Anfangspunkt des Philosophirens das Ich ist, so ist der absolute Grenzpunkt desselben gleichfalls das Ich als die ursprüngliche, nicht weiter erklärbare Synthese des Seyns und des Wissens. Indem das System Seyn und Wissen als ursprünglich im Bewußtseyn verknüpft anerkennt, nennt es sich transcendentaler Synthetismus.

Man hat bemerkt: wenn Krug in Beziehung auf die Frage, die Fichte zum Mittelpunkt aller Probleme und Untersuchungen gemacht hatte, nämlich: wie ein Objectives zu einem Subjectiven, ein Seyn für sich zu einem Vorgestellten werden möge, behaupte, dieß eben sey schlechthin unerforschlich und unbegreiflich und lasse sich nur als gegebene Thatsache auffassen, so sey das Unphilosophische, Flache und Nichtssagende dieses Ausspruchs zu einleuchtend. Gegen diese Bemerkung könnte erwiedert werden, Fichte habe vielmehr gefragt, wie ein Subjectives zu einem Objectiven, Ich zu Nicht-Ich werden könne, diese Frage aber wahrhaft nicht beantwortet, auch sey es im Allgemeinen gewiß, daß wir von gewissen Grunderfahrungen ausgehen müssen; indessen ist es allerdings wahr, daß es der Philosophie Krug's an dem mangelt, was eigentlich speculativ heißt; dagegen empfiehlt sie sich in ihrem Kreise durch eine gewisse Vollständigkeit, Klarheit und Einfachheit, wie auch anzuerkennen ist,

daß Krug ein Mann von achtungswürdigem Charakter und Streben, von vielseitiger, wohlwollender Thätigkeit war.

Von größerer geschichtlicher Bedeutung, wie auch von einem größeren inneren wissenschaftlichen Werth ist die Philosophie von Jakob Friedrich Fries (geb. den 23. Aug. 1773, gest. den 10. Aug. 1843). Sie kündigte sich bei ihrem ersten Erscheinen als ein Versuch an, die Kant'schen Kritiken des Erkenntniß- und des Willens-Vermögens zu vervollkommnen, was theils die Ausführung im Besonderen, theils aber auch und hauptsächlich die wissenschaftliche Einheit betrifft.* Nach Fries sind nur die Erscheinungen Gegenstand des Wissens, das Ewige ist Gegenstand des Glaubens, und was die Bedeutung dieses Ewigen in den Erscheinungen betrifft, so läßt sich diese vom Gefühl nur ahnen. Also Wissen, Glauben und Ahnung, dieß sind die drei Grundfunctionen des Geistes mit ihrem eben bezeichneten Beziehungen. Wie dieses Alles von Fries in seiner Theorie vom menschlichen Geiste, die er philosophische Anthropologie nennt, im Besonderen durchgeführt ist, kann hier nicht genauer angegeben werden. Soviel leuchtet ein, daß sich Fries auf der einen Seite über den Standpunkt der Subjectivität, von dem aus Kant die Philosophie construirt, nicht erhoben hat (er ist vielmehr unter demselben geblieben, was Geist und Methode betrifft), auf der andern Seite eine Verwandtschaft mit der Jacobi'schen Philosophie zeigt; denn der

* Von seinen Schriften sind hier folgende zu nennen: Reinhold, Fichte und Schelling, Leipzig 1803. — Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung, Jena 1804. — System der Philosophie als evidente Wissenschaft, Leipzig 1804. — Wissen, Glauben und Ahnung, Jena 1805. — Neue Kritik der Vernunft, Heidelberg 1807. — Fichte's und Schelling's neueste Lehre von Gott und der Welt, Heidelberg 1807. — System der Logik, Heidelberg 1811. — Von deutscher Philosophie, Art und Kunst, ein Votum für Jacobi gegen Schelling, Heidelberg 1812. — Handbuch der praktischen Philosophie, 1ster Band 1818. — Beiträge zur Geschichte der Philosophie, 1stes Heft, Heidelberg 1819. — Handbuch der psychischen Anthropologie, 2 Bände, Jena 1820 u. 21. — Die mathematische Naturphilosophie, nach philosophischer Methode bearbeitet, Heidelberg 1822. — Die Lehren der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung oder Hauptsätze der Tugendlehre und Glaubenslehre, Heidelberg 1823. — System der Metaphysik, Heidelberg 1824.

Glaube an das Ewige im Sinne von Fries ist etwas ganz Anderes, als der moralische Glaube der Kant'schen Philosophie.

Nach Objectivität der philosophischen Theorie strebte dagegen Friedrich Bouterweck (geb. den 15. April 1766, gest. den 9. August 1828). Zwar behauptet er auf der einen Seite die Mittelbarkeit des menschlichen Denkens, auf der anderen Seite aber, daß die Vernunft, indem sie sich in ihrer eigenen Selbstthätigkeit, als reine Vernunft, anerkenne, in sich den Keim der Begriffe finde, durch welche sie sich über die Sinnlichkeit zur Betrachtung von dem Urgrund alles Daseyns und Denkens erheben kann. Seine erste (im engeren Sinne) philosophische Schrift war: Idee einer allgemeinen Apodiktik, Göttingen 1799. Diese verwarf er aber später; und die neue Ansicht ist ausgesprochen in seinem: Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse, Göttingen 1820. — Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften nach einem neuen Systeme, ebendas. 1820. — Die Religion der Vernunft, ebendas. 1824. (Das Hauptverdienst Bouterweck's liegt in seinen Schriften über Aesthetik und über Geschichte der Poesie und Beredtsamkeit, vergl. Saalfeld's Geschichte der Universität Göttingen vom Jahr 1788—1820.)

Diese bisher genannten philosophischen Theorien sind als Fortsetzungen der Kant'schen und der Jacobi'schen Philosophie anzusehen. In allen bildet die Philosophie des Geistes und die Lehre von Gott, wo nicht das Ganze, doch den überwiegenden und wesentlichen Bestandtheil. Eine Reihe anderer Bestrebungen auf dem Gebiet der Natur-Philosophie gieng von Schelling aus. Zwar ist es J. Kant gewesen, welcher durch seine metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga 1786, den naturphilosophischen Studien in Deutschland nicht nur den ersten Anstoß, sondern auch im wesentlichen die fortan herrschende Richtung gab. Diese Richtung (die sog. dynamische) war aber gar nicht unvorbereitet. Gewöhnlich wird auf Leibnitz zurückgegangen oder zurückgewiesen, und seine Monadologie als der Anfang einer höheren, lebens- und geistvolleren Naturwissenschaft betrachtet. Allein diese Leibnitz'sche Monadologie hat ihren Keim in früheren Philosophemen, wie hierauf in dem zweiten Band dieser Geschichte der Philosophie aufmerksam gemacht wurde. Ja es haben Einige dieser früheren die Wahrheit der Natur

richtiger erkannt, als Leibnitz; wie z. B. in der Bd. II. S. 320 angeführten Stelle aus Heinrich More der für die dynamische Naturphilosophie so wichtige Begriff der Erregung ausgedrückt ist, der in Vergleich mit der unnatürlichen, das Einzelne isolirenden Hypothese der prästabilirten Harmonie, einem Ueberreste des cartesianischen Mechanismus, den entschiedenen Vorzug hat. Indessen ist es allerdings wahr, daß Kant die dynamische Ansicht von der Natur zuerst in einem zwar noch beschränkten, aber doch bestimmten und klaren Begriffe faßte. Er suchte zuerst die Erscheinung der Materie überhaupt, sodann die mechanischen Wirkungen derselben auf dynamische Weise zu begreifen, und diese Anfänge einer dynamischen Natur-Philosophie bildete Schelling zu einer die ganze Natur umfassenden Theorie aus, indem er nicht nur die Kräfte in einem weiteren Begriffe faßte, sondern auch die allgemeinsten Verhältnisse und Gesetze bezeichnete, warnach sie in der Natur thätig sind und fortarbeiten. Was bei Kant als Kraft der Expansion und der Contraction vorkommt, wurde als positive und negative, productive und hemmende, unendliche und endliche, ideelle und reelle gefaßt (welcher Gegensatz nothwendig ist, wenn das Bestimmte, das Endliche, das Wirkliche werden soll), und die Natur ursprünglich als Indifferenz dieser entgegengesetzten Kräfte gedacht. Das Produciren, das Schaffen der Natur beginnt mit dem Auseinander- und Gegeneinandertreten der Kräfte, indem die unendliche sich auszudehnen und zu entfalten beginnt, die endliche hemmend entgegenwirkt, das Product aber, das Ding ist die Synthese der zwei Prinzipien; denn die Gegensätze müssen in ein gewisses Gleichgewicht mit einander getreten seyn, sich ausgeglichen haben, wenn ein bestimmtes Product werden soll. Mit dieser ersten Synthese ist aber die Productivität der Natur nicht erschöpft; vielmehr wird der Gegensatz und Widerstreit der Kräfte erregt, indem die Natur über jenen ersten Moment und jenes erste Product ihrer Thätigkeit hinausstrebt, findet aber seine Synthese in einem neuen Hemmungspunkt und in einem neuen Product, welches in Folge der fortschreitenden Entwicklung oder Entfaltung der unendlichen, positiven Kraft eine höhere Stufe einnimmt, u. s. f. Wir gewinnen also nicht nur eine Aufeinanderfolge von Hemmungspunkten, sondern eine fortschreitende Reihe von

Productionen in immer höheren Potenzen. Wenn die verschiedenen Hemmungspunkte die verschiedenen Qualitäten der Dinge bezeichnen sollen, so die verschiedenen Potenzen die verschiedenen Stufen der Naturwesen, und die Natur erscheint als fortschreitendes, durch die sich gegenseitig hervorrufende Antithese und Synthese vermitteltes Produciren, dieß ist der wahre Begriff derselben.

Ausgezeichnete Männer der Schelling'schen Schule sind Ludwig Oken, Heinrich Steffens, Johann Heinrich Schubert. Aus derselben Schule war auch Jakob Wagner hervorgegangen, betrat aber bald seinen eigenen Weg. In seiner Mathematischen Philosophie, Erlangen 1811, und in seinem Organon der menschlichen Erkenntniß, Erlangen 1830, führte er die Grundgedanken aus: Vom Absoluten sey keine Wissenschaft möglich, dasselbe müsse durch freie Anerkennung vorausgesetzt werden; von der Idee der Gottheit müsse alle Construction erst anfangen, aber sie dürfe nicht in dieselbe hineingezogen werden. Die Philosophie solle eine auf Religion ruhende, in Weltgeschichte und Naturwissenschaft anschauliche, im Gleichgewicht ihrer beiden Seiten durchgeführte und durch das in der Mathematik aufbewahrte Weltgesetz organisirte Wissenschaft seyn. Dieses Weltgesetz, der Typus, in welchem sich Gott selbst in seiner geistigen und physischen Welt offenbare, lasse sich als Zahlen- und Figurenlehre darstellen und nach demselben habe die Philosophie ihre viergliedrigen Constructionen zu entwerfen; daher die Bezeichnung seiner Philosophie als mathematischer Philosophie.

Versucht man diese verschiedenen Theorien unter einen allgemeinen Gesichtspunkt, der auch geschichtliche Bedeutung hat, zu stellen und darnach zu vergleichen; so bietet sich fast von selbst neben der Wahrnehmung, daß die subjectiv-idealistische Form der Philosophie verlassen oder aufgegeben ist, die Idee des Absoluten oder Gottes dar. Im Geiste, zum Theil auf die Autorität Kant'scher und Jacobi'scher Philosophie wird das Absolute dem Gebiete des Wissens entrückt, eben damit aber auch consequenterweise auf die Erkenntniß Gottes in der Welt, auf das Begreifen der Welt aus Gott, dem göttlichen Wesen und Wirken verzichtet, und somit die Philosophie

ihres höchsten Gegenstandes und ihrer wissenschaftlichen Einheit beraubt. Den entschiedenen Gegensatz dagegen bildet (nach der bisherigen Darstellung) allein die Schelling'sche Philosophie; diese ruht wesentlich auf dem speculativen Gedanken, daß Gott das in allen Dingen Wirkliche ist und als solches erkannt werden soll. Was aber diese Erkenntniß, so wie sie von der Schelling'schen Philosophie geboten wird, anbelangt, so ist die intellectuelle Anschauung durchaus nicht befriedigend, wie ja dieß wiederholt von verschiedenen Seiten geltend gemacht wurde und auch nicht bestritten werden konnte. In seiner Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit ist zwar ein dialectischer Versuch gemacht, Gott in der Welt und die Welt aus Gott zu begreifen; allein abgesehen davon, daß diese Dialectik nicht eigenthümlich ist (sie ist aus Jakob Böhme entlehnt), hält sich der Versuch auch nur in ganz allgemeinen Gedanken.

Diese Betrachtungen führen von selbst auf die Philosophie von Hegel; denn die intellectuelle Anschauung Schelling's werden wir dort in eine Reihe von Begriffs-Bestimmungen entwickelt und auseinander gelegt, das Absolute in die wissenschaftliche Construction hineingezogen finden, in der Art und in dem Maaß, daß das ganze System durchaus seinem wesentlichen Inhalt nach eine Entfaltung der Idee in die verschiedenen Sphären der Wirklichkeit und die besonderen Momente jeder dieser Sphären ist; was Wagner in Zahlen und Figuren ausführen und anschaulich machen will, stellt Hegel in Begriffen dar. *

5. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Bei der Darstellung des Hegel'schen Systems geht Michelet (Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland, 2ter Th. S. 627 folg.) einen eigenen Weg; ehe er dieselbe beginnt, handelt er von der Hegel'schen Schule und ihrer Geschichte, sodann von dem Einfluß Hegel's auf die übrigen Wissenschaften, namentlich Natur-Philosophie, Psychologie, Jurisprudenz, Moral-Philosophie, Philosophie des Staates und der Welt-Geschichte, Aesthetik, Theologie, Geschichte der Philosophie.

* Darnach könnte man etwa sagen, Wagner's Philosophie verhalte sich zu der Hegel's, wie die pythagoreische zu der eleatischen.

Allein gewiß wäre es zweckmäßiger gewesen, diese Gegenstände erst dann zur Sprache zu bringen, nachdem das System der Philosophie mitgetheilt ist. Was aber diese Mittheilung betrifft, so kann noch eine Frage entstehen, nämlich die: ob man der Darstellung des Systemes, wie es in der Encyklopädie als Ein zusammenhängendes Ganze niedergelegt ist, den Inhalt der Phänomenologie voranschicken soll oder nicht. Für das erstere Verfahren scheint der Umstand zu sprechen, daß, wie bereits (S. 20) angeführt worden, die Phänomenologie auf den Standpunkt des absoluten Wissens vorbereiten und leiten soll. Allein, wenn wir bedenken, daß Hegel dieselbe selbst aufgegeben hat, daß auch die Encyklopädie eine geschichtlich-wissenschaftliche Einleitung in das System enthält, endlich daß innerhalb des Systemes selbst die Phänomenologie wieder vorkommt; so wird es nicht ungeschickt seyn, wenn wir sogleich an diese Encyklopädie und den Inhalt derselben gehen.

Die Darstellung wollen wir so ordnen, daß wir durchaus vor allen Dingen die Grundgedanken und die Grundformen herauszuheben und dann erst die Ausfüllung dieser Grundgedanken und Grundformen und die Art und Weise der Ausfüllung nachzuweisen suchen.

Dieses Verfahren erscheint hier um so zweckmäßiger, ja nothwendiger, weil es die ins Besondere und Einzelne eineingehende dialectische Ausbildung des Systemes schwer macht, jene Grundgedanken und Grundformen zum deutlichen Bewußtseyn und zur bestimmten Anerkennung zu bringen; wie man denn auch an vielen der vorliegenden Darstellungen und Beurtheilungen der Hegel'schen Philosophie sehen kann, daß sie Einzelnes in sehr deutliche Nähe hervortreten, das große Ganze aber im dunkeln Hintergrund lassen. Auf der anderen Seite kann man die Ausfüllung selbst erst dann richtig verstehen und beurtheilen, wenn man die Grundgedanken und Grundformen richtig aufgefaßt hat.

Den Gegenstand und Inhalt der Philosophie bestimmt Hegel auf verschiedene Weisen, die wir nun vorerst anführen wollen:

Die Philosophie hat ihre Gegenstände mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die Wahrheit zu ihrem Gegenstand und zwar im höchsten Sinne, nämlich in dem, daß Gott

die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist. Beide handeln denn aber auch von dem Gebiete des Endlichen, nämlich von der Natur und dem menschlichen Geiste, von der Beziehung derselben auf einander und auf Gott, als auf ihre Wahrheit.

Also: Gott, die Natur und der menschliche Geist, die Beziehung, in welcher die Natur und der menschliche Geist zu einander und zu Gott stehen, dieß macht den Gegenstand und Inhalt der Philosophie aus.

Dieß ist nun eine gewöhnliche, dabei sehr klare und einfache Erklärung. Aber nach einer andern ist der Inhalt der Philosophie die Wirklichkeit, und es schließt sich daran sogleich theils eine Unterscheidung an, die Hegel in den Worten ausdrückt: „schon eine sinnige Betrachtung der Welt unterscheidet, was von dem weiten Reiche des äußeren und inneren Daseyns nur Erscheinung, vorübergehend und bedeutungslos ist, und was in sich wahrhaft den Namen der Wirklichkeit verdient," theils der Satz, das nächste Bewußtseyn dieses Inhaltes sey die Erfahrung und der Philosophie sey die Uebereinstimmung mit der Erfahrung nothwendig, diese Uebereinstimmung sey der wenigstens äußere Prüfstein für die Wahrheit einer Philosophie, eben dadurch werde auch die Versöhnung der selbstbewußten Vernunft mit der seyenden, wirklichen Vernunft hervorgebracht. *

In Folge jener Unterscheidung bestimmt sich näher sowohl der Begriff der Natur und des menschlichen Geistes, sofern sie Gegenstand der Philosophie sind, als der Begriff der Erfahrung, sofern die Uebereinstimmung mit derselben der wenigstens äußere Prüfstein für die Wahrheit einer Philosophie seyn soll, und diese nähere Bestimmungen in der doppelten Hinsicht liegen in Folgendem.

* Nach jener Unterscheidung und diesem Satze ist man zu der Erwartung berechtiget, Hegel werde zeigen, theils was von dem Daseyn nur Erscheinung ist und was daran wahrhaft den Namen der Wirklichkeit verdient, theils daß auch nach dieser Ausscheidung die Philosophie noch mit der Erfahrung übereinstimme, ja eben vermittelst derselben die selbstbewußte Vernunft mit der seyenden, wirklichen versöhnt werde. Die Unterscheidung und der Satz scheinen freilich im Widerspruch mit einander zu stehen, sofern doch gewiß auch die Erscheinung in der Erfahrung da ist, wenn sie nicht gar den ganzen Inhalt der Erfahrung als solcher ausmacht. Indessen hebt sich vielleicht dieser Widerspruch durch die näheren Bestimmungen, die in dem folgenden vorkommen.

Nach dem Gesagten hat die Philosophie ihre Gegenstände mit der Religion gemeinschaftlich; aber sie unterscheidet sich auch von ihr und dieser Unterschied kann nur in der eigenthümlichen Erkenntnißweise der Philosophie liegen, d. h. in der eigenthümlichen Art und Weise, wie die Philosophie ihre Gegenstände, die sie mit der Religion gemeinschaftlich hat, erkennt.

Hierüber stellt nun Hegel folgende Sätze auf:

Die Philosophie ist, wenn wir es zunächst im Allgemeinen bestimmen wollen, eine denkende Betrachtung der Gegenstände. Da nun aber der Mensch sich durch das Denken vom Thiere unterscheidet, und sofern alles Menschliche dadurch und allein dadurch menschlich ist, daß es durch das Denken bewirkt wird; so wird das Denken der Philosophie von dem in allem Menschlichen gegenwärtigen und thätigen Denken verschieden seyn müssen. Also die Philosophie ist eine eigenthümliche Weise des Denkens; worin besteht aber diese Eigenthümlichkeit?

Das Prinzip (auch im Sinne des Anfangs) der Philosophie ist zunächst im Nachdenken enthalten.

Der Mensch hat nämlich Anschauungen, Gefühle, Begehrungen u. s. w. Diese sind der bestimmte Inhalt, der unser Bewußtseyn erfüllt. Sofern wir von allen diesen Bestimmungen wissen, werden sie Vorstellungen genannt. Bei allen diesen ist nun freilich das Denken nicht unthätig gewesen, auch in ihnen ist die Thätigkeit des Denkens enthalten, aber es ist nun etwas ganz Anderes, solche vom Denken bestimmte und durchdrungene Gefühle und Vorstellungen zu haben und Gedanken darüber zu haben. Erst wenn über jene Weisen und Bestimmungen des Bewußtseyns Gedanken erzeugt werden, findet Nachdenken statt, und mit diesem Nachdenken, mit dieser Erzeugung von Gedanken über den Inhalt des menschlichen Bewußtseyns fängt das Philosophiren an. Aber auch dieses Nachdenken hat, sofern es Philosophie seyn oder werden soll, seine eigenthümlichen Formen und die allgemeine dieser eigenthümlichen Formen ist der Begriff. Das Eigenthümliche der philosophischen Erkenntnißweise liegt darin, daß die Philosophie an die Stelle der Vorstellungen Gedanken, Kategorien, aber näher Begriffe setzt, und die Vorstellungen blos als Metaphern der Gedanken und Begriffe ansieht.

Eine noch genauere und deutlichere Erklärung über die eigenthümliche Erkenntnißweise der Philosophie und ihr Verhältniß zu anderen Arten der Erkenntniß liegt in Folgendem:

Die Philosophie bezieht sich zunächst auf die Erfahrung, worunter man aber nicht blos die sogenannte äußere oder sinnliche, sondern auch die innere Erfahrung verstehen muß. An diese Erfahrung knüpft sich zunächst an die Erkenntniß des Allgemeinen in dem Meere der empirischen Einzelheiten, die Erkenntniß des Nothwendigen, der Gesetze in der scheinbaren Unordnung des Zufälligen. Allein damit ist die subjective Vernunft der Form nach nicht befriediget. Die subjective Vernunft verlangt der Form nach weitere Befriedigung, und diese Form ist die Nothwendigkeit überhaupt. Das denkende Betrachten schließt die Forderung in sich, die Nothwendigkeit seines Inhaltes zu zeigen, sowohl das Seyn schon,* als die Bestimmungen seiner Gegenstände zu beweisen.

Von welcher Art aber diese Nothwendigkeit und dieses Beweisen ist, geht aus folgender Stelle hervor:

Die Philosophie hat zu ihrem Ausgangspunkt die Erfahrung. Diese ist aber nur der Reiz, wodurch das Denken erregt wird; und das Denken benimmt sich nun so, daß es sich über das natürliche, sinnliche und räsonnirende Bewußtseyn erhebt und sich auf diese Weise in ein negatives Verhältniß zu seinem Anfang setzt. Seine Befriedigung findet es zunächst in der Idee von dem allgemeinen Wesen der Erscheinungen, in der Idee von dem Absoluten, Gott. Aber indem die Erfahrungswissenschaften ihren reichen Inhalt nur als etwas Unmittelbares und Gefundenes, nur als etwas neben einander Gestelltes und daher überhaupt Zufälliges darbieten, entsteht für das Denken auch wieder der Reiz, diese Form der Zufälligkeit zu besiegen, jenen Inhalt der Erfahrungswissenschaften zur Nothwendigkeit zu erheben. Diesem Reize folgend reißt sich das Denken wieder aus jener Allgemeinheit und der an sich erhaltenen Befriedigung heraus, um von sich aus ** jenem Inhalt der Erfahrungswissenschaften

* Dieß ist wohl zu bemerken, an sich und in Beziehung auf den Schluß dieser ganzen Auseinandersetzung.

** Man sollte meinen: von dem allgemeinen Wesen der Erscheinungen aus, der Anstand wird sich wohl später heben.

und den Bestimmungen derselben die Nothwendigkeit der Sache selbst zu geben und dieß ist die Entwicklung des Denkens aus sich selbst. Da diese Entwicklung durch die Erfahrung angeregt wird, so kann man wohl sagen, daß die Entwicklung der Philosophie der Erfahrung zu verdanken sey. Indem aber die Philosophie ihre Entwicklung den Erfahrungswissenschaften verdankt, giebt sie dem Inhalt derselben die wesentlichste Gestalt des freien (a priorischen) Denkens und die Bewährung der Nothwendigkeit; was in den empirischen Wissenschaften als Thatsache erfahren, vorgefunden und auf diese Weise beglaubiget wird, das stellt sich nun als Nachbildung der ursprünglichen und vollkommen selbstständigen Thätigkeit des Denkens dar.

Aus diesen Erklärungen lernen wir nun das philosophische Denken und sein Verhältniß zu den Gegenständen der Philosophie kennen:

Das Denken geht von der Erfahrung aus; die Erfahrung ist der nothwendige Ausgangs- oder Anfangspunkt, die nothwendige Voraussetzung alles philosophischen Denkens, nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, es wäre ein Mißverstand, wenn die speculative Philosophie dieß nicht zugeben wollte. Diese Sätze sind aber offenbar nicht so zu verstehen, als ob das philosophische Denken durch die Erfahrung blos veranlaßt und angeregt würde, sondern es liegt darin auch dieß, daß das philosophische Denken alle seine Objecte, seine Gegenstände, seinen ganzen Inhalt in der Erfahrung, der inneren und der äußeren habe. Dieß ist ein sehr wichtiger Satz, den man sich wohl bemerken muß, sofern sich in ihm manche eigenthümliche, sonst räthselhafte Seite der Hegel'schen Philosophie aufschließt. Man ist berechtiget, in ihr Nichts weiter zu finden, als eine (begriffsmäßige) Theorie der inneren und der äußeren Erfahrung; in dem Diesseits geht ihr Inhalt vollkommen auf, ein Jenseits kennt sie nicht. Davon wird man sich um so gewisser überzeugen, wenn man weiter fragt: aber wie benimmt sich nun das philosophische Denken in Beziehung zu der Erfahrung? Daß es bei derselben in derjenigen Gestalt, wie sie gegeben wird, nicht stehen bleiben kann, versteht sich von selbst. Es sucht zunächst das Mannigfaltige der Erfahrung, die mannigfaltigen Dinge und Erscheinungen unter allgemeine Gattungen und Gesetze zu bringen. Dieß ist zwar schon ein Anfang des Denkens oder der denkenden

Betrachtung; aber die Vernunft ist damit nicht zufrieden oder befriediget. Sie erhebt sich noch auf einen höheren Standpunkt. Erst in der Idee von dem allgemeinen Wesen der Erscheinungen findet das Denken seine Befriedigung. Wenn also die denkende Betrachtung das Mannigfaltige der Erscheinungen zunächst unter allgemeine Begriffe von Gattungen und Gesetzen subsumirt hat, so strebt es, diese partiellen und relativen Allgemeinheiten auf Ein allgemeines Wesen zurückzuführen, in welchem als der Einheit sie alle begriffen sind. Dieses allgemeine Wesen der Erscheinungen ist Gott, eine Erklärung, die wieder wohl zu bemerken ist, weil auch sie ein Hauptschlüssel zum Verständniß der Hegel'schen Philosophie ist. Gott ist das allgemeine Wesen der Erscheinungen, d. h. das allgemeine Wesen dessen, was in unserer äußeren und inneren Erfahrung vorkommt; wem es also gelingt, mit dem Gedanken zu diesem allgemeinen Wesen der Erscheinungen durchzudringen, der hat Gott erkannt, ist zum Bewußtseyn und Gedanken Gottes gelangt. Es bezeichnet dieß schon den logischen Charakter der Hegel'schen Philosophie, welcher ohne Zweifel der herrschende, der specifische des Systemes ist.

Ist nun aber mit dieser Erhebung zur Idee vom allgemeinen Wesen der Erscheinungen das Geschäft des Denkens vollendet? und somit die Aufgabe der Philosophie gelöst? Nein! das Denken setzt sich wieder aus jener Allgemeinheit d. h. aus jener Idee von dem allgemeinen Wesen der Erscheinungen heraus* und sucht von sich aus die Erscheinungen in ihrer a priorischen Nothwendigkeit zu erkennen.

Das Denken hat also zwei Bewegungen: nach der einen erhebt es sich von der Wahrnehmung der einzelnen und zufälligen Erscheinungen zu der Idee von dem allgemeinen Wesen derselben; nach der anderen geht es von dieser wieder aus und entwickelt aus derselben die Erscheinungen, um sie in ihrer a priorischen d. h. in derjenigen Nothwendigkeit zu erkennen, womit sie in jenem allgemeinen Wesen begründet sind und aus demselben hervorgehen. Hierin spricht sich vollends ganz klar und bestimmt der logische Charakter der Hegel'schen Philosophie aus. Denn in was Anderem besteht das logische Verfahren, als in der

* Vergl. zweite Anmerk. zu S. 301.

Zurückführung des Einzelnen und des Besonderen auf ein Allgemeines, auf den Begriff, und dann wieder in der Ableitung des Besonderen und des Einzelnen aus dem Begriff oder in der Entwicklung des Begriffs in sein Besonderes und Einzelnes?

Unter welchen Voraussetzungen und mit welchen Mitteln löst nun aber das Denken diese seine Aufgabe, das allgemeine Wesen der Erscheinungen zu erkennen und aus demselben wieder die Nothwendigkeit der Erscheinungen zu entwickeln? etwa auf dem Wege der empirischen Reflexion und Abstraction, durch eine immer höher hinaufsteigende Vergleichung und Conception der Erscheinungen, sodaß das Denken etwa, wie es aus dem Einzelnen und Zufälligen die allgemeinen Begriffe von Gattungen und Gesetzen abstrahirt und aus diesen dann wieder das Einzelne und Zufällige entwickelt und bestimmt, in weiterem Fortgang diese allgemeinen Begriffe selbst wieder in höheren u. s. w. concentrirt, bis es zu der Idee von dem allgemeinen Wesen der Erscheinungen sich erhebt und von ihr aus auf dem Rückwege der Evolution die untergeordneten Begriffe der Reihe nach entwickelt, bis es wieder bei dem Einzelnen anlangt, welches nun seine (scheinbare) Zufälligkeit ablegt, indem es, in jenem Begriffe begründet, als nothwendig erkannt wird.

Die Encyklopädie will es wenigstens nicht gestehen, daß das Denken auf diese Weise verfährt; ihre Lehre ist vielmehr diese: wie das Denken jene Idee von dem Einen allgemeinen Wesen der Erscheinungen in sich hat oder — recht zu sagen — das allgemeine Wesen der Erscheinungen selbst ist,* so hat es in sich gewisse Formen, Bestimmungen, Kategorien, welche dem Wesen der Erscheinungen entsprechen oder das Wesen der Erscheinungen sind, sodaß, indem jene Kategorien aus dem Denken entwickelt werden, oder indem das Denken jene Kategorien aus sich entwickelt, die Erscheinungen erkannt werden und zwar ihrem Wesen nach und in ihrer a priori'schen Nothwendigkeit. Hiernach ist zu deuten, wenn Hegel sagt, die empirische Erscheinung, welche der Gedankenbestimmung von dem Gegenstand entspreche, müsse nahmhaft gemacht, und von dieser aufgezeigt werden, daß sie jener in der That entsprechend ist; dieß sey aber in Beziehung

* Hier hebt sich der S. 301 u. 303 bemerkte Anstand.

auf die Nothwendigkeit des Inhalts kein Berufen auf die Erfahrung. Also aus dem Denken wird eine seiner a priori'schen Bestimmungen entwickelt, in dieser wird das Wesen irgend einer Erscheinung gedacht, und es ist nun in der Erfahrung diejenige Erscheinung aufzuzeigen, welche jener Gedankenbestimmung entspricht.* Die Gedankenbestimmung ist aber nicht darum wahr, weil sie in der Erfahrung einen entsprechenden Gegenstand hat (dieß ist nur der äußere Prüfstein ihrer Wahrheit S. 299), sondern sie ist wahr, weil sie aus dem Denken mit a priori'scher Nothwendigkeit folgt, und in der Uebereinstimmung mit der Gedankenbestimmung hat auch die Erscheinung allein ihre Wahrheit.

Dieß ist das philosophische Denken, so kommt die Philosophie zu Stand. Diese ist demnach der freie, reine, a priori'sche Gedanke der inneren und der äußeren Erfahrung, welchem allein richtigen Ausdruck der viel höhere und weitere untergeschoben wird, die Philosophie sey der Gedanke der Welt.

In dem bisherigen hätten wir bereits die Grundgedanken und die Grundformen der Hegel'schen Philosophie kennen gelernt; noch bestimmter aber wird die Einsicht darin durch Folgendes.

Die Aufgabe der Philosophie ist: Gott, die Natur und den menschlichen Geist, die Beziehung, in welcher Natur und Geist zu einander und zu Gott stehen, zu erkennen.

Aber wie bestimmt nun die Hegel'sche Philosophie zunächst im Allgemeinen die Grundverhältnisse zwischen Gott, Natur und Geist?

Im Allgemeinen können wir hier schon soviel angeben:

Die Hegel'sche Philosophie betrachtet die Natur als Entäußerung Gottes, und den Geist als dasjenige Moment, wo Gott aus seinem Andersseyn in sich zurückkehrt. Die Encyklopädie macht dabei ganz deutlich und bestimmt darauf aufmerksam, daß diese Verhältnisse nicht als neben einander gestellte, ruhende Momente, sondern als fließende Momente betrachtet werden sollen. Wir bekommen damit also den Begriff von einem Uebergang Gottes aus einem Moment in das andere, aus einem Kreis in den anderen, den Begriff von einer Fortbewegung oder Entwicklung Gottes. In Folge dieses Begriffes wird die Philosophie

* Vergleiche, was in Bd. 1 S. 129 über die platonische Ideenlehre geurtheilt wurde.

Gott zuerst betrachten, wie er an und für sich ist, sodann wie er in seiner Entäußerung in der Natur ist, endlich, wie er aus dieser Entäußerung in sich zurückkehrt. Dieser Begriff von dem göttlichen Wesen und seiner Entwicklung führt dann von selbst auf die Forderung und Aufgabe, den absoluten Anfang des göttlichen Lebens und seiner Entwicklung zu finden, den Punkt, der selbst Nichts weiter voraussetzt, Nichts mehr hinter und neben sich hat, von dem aus sich dagegen alle übrigen Momente werden entwickeln lassen.

Was wird demnach die Grundform seyn, in welcher sich die Hegel'sche Philosophie darstellt? Wir werden sie in dem Streben begriffen sehen, einen absoluten Anfang zu finden und von diesem aus die Erkenntniß Gottes und aller Dinge in Gott zu entwickeln. Die Hauptwendepunkte oder gleichsam die Hauptgelenke dieser Bewegung werden nach dem absoluten Anfang die seyn, wo Gott sich in der Natur entäußert und wo er von dieser Entäußerung in sich zurückkehrt. Die Eintheilung der Philosophie ergiebt sich nun auch von selbst; sie muß nämlich in drei Theile zerfallen,

1) Lehre von Gott an und für sich, wie er vor der Offenbarung in Natur und Geist ist,
2) Lehre von Gott nach seiner Entäußerung in der Natur,
3) Lehre von Gott nach seiner Rückkehr in sich selbst aus dieser Entäußerung.

Wenn sonach (um mit diesen kurzen Bemerkungen die Darstellung zu unterbrechen) der Philosophie die Aufgabe gestellt wird, daß sie sich mit Gott, der Natur und dem endlichen Geiste, mit der Beziehung dieser auf einander und auf Gott beschäftigen soll; so sind ihr damit diejenigen Gegenstände zugewiesen, die sie immer hatte, ehe sie zu einer subjectiv-idealistischen Theorie geworden. Die Hegel'sche Philosophie scheint sich demnach als eine solche anzukündigen, welche die Rückkehr vom subjectiven Idealismus zum Realismus macht, welche Rückkehr übrigens schon durch das Schelling'sche System geschehen war. Was sodann die allgemeinen Gedanken über das Verhältniß der Natur und des Geistes zu einander und zu Gott betrifft, daß nämlich die Natur die Entäußerung Gottes und der Geist die durch diese Entäußerung bedingte Rückkehr des göttlichen Lebens in sich ist,

so finden wir zwar den Begriff von einer Bewegung, Entwicklung des Absoluten wiederum auch in der Schelling'schen Philosophie, aber, wenn wir die Sache näher ansehen, so stellen sich auch Unterschiede heraus. Allerdings hat auch nach Schelling die Entwicklung Gottes in der Geisterwelt die Natur zu ihrer Voraussetzung; allein Schelling denkt die Natur gar nicht als eine Entäußerung Gottes, sondern es ist ihm die Natur, wie der Geist, auch eine Entwicklung und Offenbarung Gottes, nur auf einer niedrigeren Stufe (in einer niedrigeren Potenz); die Natur ist in Gott und Gott in der Natur, nicht das Aeußerliche oder das Andere von Gott. Die Hegel'sche Ansicht erinnert vielmehr, sofern sie realistisch aufgefaßt wird, an die orientalische Vorstellung von Emanation.

Dem sey übrigens, wie es wolle, es drängt sich jetzt wieder die Frage auf, wie sich die Hegel'sche Philosophie über die Möglichkeit, über ihre Fähigkeit ausweise, jene näher bestimmte Aufgabe zu lösen? Mit dieser Frage kommen wir erst auf den eigenthümlichen Charakter derselben.

Das Absolute, sagt sie, erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken. Das Denken ist also nicht etwa nur das Organ, womit oder wodurch wir das Absolute und alle Dinge im Absoluten zu erkennen vermögen, sondern es ist die Manifestation des Absoluten oder dasjenige, in welchem wir das Absolute haben. Hegel sagt: der freie und wahrhafte Gedanke ist in seiner ganzen Allgemeinheit das Absolute.

Hier drängt sich die Bemerkung auf, daß die Hegel'sche Philosophie Idealismus ist, aber freilich nicht subjectiver, wie sie von Vielen einseitig aufgefaßt und mißverstanden worden ist, wovon später.

Aus diesem idealistischen Geist und Wesen begreift und erklärt es sich, wie in der Hegel'schen Philosophie die Idee dem Absoluten gleich gesetzt wird (da sie im Realismus keine andere Bedeutung hat, als daß sie der bewußte Gedanke des [endlichen, menschlichen] Geistes vom Absoluten ist); es begreift und erklärt sich, wie Hegel die Philosophie erklären kann, als die Wissenschaft der Vernunft, sofern sie sich ihrer selbst als alles Seyns in der Idee bewußt wird. Selbstbewußtseyn der Vernunft =

Bewußtseyn alles Seyns; wie die Idee mit dem Absoluten identisch ist, so geht in dem Bewußtseyn, das die Vernunft von sich selbst hat, das Bewußtseyn alles Seyns, das Bewußtseyn der Welt auf.

Durch das Gesagte ist nun die Aufgabe: den absoluten Anfang zu finden und von demselben aus die Erkenntniß Gottes und aller Dinge in Gott zu entwickeln, näher bestimmt.

Das speculative Denken wird von der einfachsten Kategorie ausgehen und von da aus die Kategorieen entwickeln müssen, wie sie aus einander folgen, denn Gott erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken; damit wird auch das Wesen der Erscheinungen, des äußeren und des inneren Daseyns erkannt, denn Gott ist das allgemeine Wesen der Erscheinungen.

Aber wie folgen die Kategorien und somit die Begriffe von Gott und allen Dingen in Gott aus einander? nach welchem allgemeinen Gesetze, nach welcher allgemeinen Norm sollen diese Begriffe und Erkenntnisse entwickelt werden? dieß führt auf die Hegel'sche Lehre von der Methode des speculativen Denkens. Um diese zu bezeichnen, können wir von folgenden allgemeinen Sätzen ausgehen: Das Logische, sagt Hegel, also das Denken hat der Form nach drei Seiten: 1) die abstracte oder verständige, 2) die dialectische oder negativ-vernünftige, 3) die speculative oder positiv vernünftige; dieß sind, setzt Hegel hinzu, Momente jedes logisch Reellen, das ist, jedes Begriffs oder jedes Wahren überhaupt. Er bezeichnet sie sodann genauer so: das Denken als Verstand bleibt bei abstracten Bestimmungen und dem Unterschiede derselben von einander stehen; das dialectische Moment ist das eigene Sich aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Uebergehen in das ihr Entgegengesetzte; endlich das Speculative oder positiv Vernünftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und ihrem Uebergehen enthalten ist. Damit ist der Gang bezeichnet, den das Denken im Einzelnen und Allgemeinen nimmt, die Methode, nach welcher in der Hegel'schen Philosophie die Begriffe aus einander entwickelt und construirt werden, wodurch also, wie Hegel selbst sagt, immanenter Zusammenhang und Nothwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt.

Der Gang ist aber der:

Der Verstand setzt irgend eine Bestimmung, irgend einen Gedanken, worin das Endliche gedacht werden soll, und nimmt diesen als etwas für sich bestehendes und seyendes an. Die Dialektik zeigt aber, daß solche Bestimmungen und Gedanken des Verstandes sogar nicht etwas für sich bestehendes und seyendes sind, daß sie sich vielmehr selbst aufheben, negiren, in ihr Entgegengesetztes, in ihre Negation übergehen; denn alles Endliche ist, sich selbst aufzuheben.

Somit wäre also das Denken nur zu Negationen gekommen und in Negationen befangen. Aber das speculative, das positiv vernünftige Denken faßt nun von den Bestimmungen, die einander entgegengesetzt werden, die Einheit auf, das Affirmative, Positive, das in ihrer Auflösung und in ihrem Uebergehen enthalten ist; und so kommt das Denken zu einem positiven Resultat, zu einem bestimmten Inhalt.

Wir werden also sehen, wie die Hegel'sche Philosophie auf dem Wege der Negation zur Erkenntniß der Wahrheit fortschreitet und gelangt. Indessen bieten sich hier einige Schwierigkeiten dar, wenn man diese Methode theils an und für sich, theils in Beziehung zu der Aufgabe der Philosophie betrachtet. Und diese Schwierigkeiten sollen zunächst nur in der Absicht bemerklich gemacht werden, um nähere Einsicht in diese ganz eigenthümliche Seite der Hegel'schen Philosophie zu gewähren.

Betrachten wir die Methode an und für sich, so wird also zuerst eine endliche Verstandesbestimmung gesetzt, diese sodann negirt und endlich das Positive, das in diesen Gegensätzen und in dieser Negation liegt, gedacht. Nun muß man aber fragen: warum denn in der philosophischen Speculation selbst solche endliche Verstandesbestimmungen, die sich selbst negiren, gesetzt werden? Man sollte glauben, diese endlichen Verstandesbestimmungen gehen die philosophische Speculation gar nichts an, fallen außerhalb derselben in das Gebiet der gemeinen Vorstellungsweise; der philosophischen Speculation dagegen gehöre nur jenes affirmative, positive Resultat an.

Die Hegel'sche Philosophie wird aber antworten, jener Gang des Denkens sey gar nicht ein subjectiver, sondern durch den Gegenstand bestimmt und auf die Natur dieses Gegenstandes

sich beziehend. Das sey nämlich die Natur des Endlichen, sich selbst aufzuheben, sich selbst zu negiren; diese Natur des Endlichen solle die philosophische Speculation zum Bewußtseyn bringen; aber sie dürfe dann bei diesem negativen Resultat nicht stehen bleiben, sondern zu einem positiven Gedanken hindurch zu dringen suchen.

Nehmen wir die Sache im Großen und Allgemeinen, so denke z. B. der Verstand die Welt unter gewissen Bestimmungen; der philosophischen Speculation komme es nun zu, darzuthun, daß die Welt auf diese Weise gedacht sich selbst negire und in Folge dieser Einsicht den positiven Begriff von der Welt zu erzeugen.

Wir wollen dieses zugeben, und fragen nun weiter: Wenn, wie Hegel sagt, jene drei Momente bei jedem logisch Reellen, an jedem Begriffe, an jedem Wahren überhaupt vorkommen, wo findet denn jener Fortgang durch Negationen zum Positiven sein Ende und sein Ziel? Ich setze einen Begriff, negire ihn und erhebe mich zu einem positiven Gedanken. Wenn nun aber jeder Begriff, jedes Wahre überhaupt dieselben Momente hat, so werde ich auch diesen positiven Gedanken wiederum negiren, und sofort in einer Reihe von Negationen mich fortbewegen, ohne in einem positiven, wahren Begriffe und Gedanken zur Ruhe zu gelangen. Würde ich mich auf diese Weise nicht immer blos innerhalb endlicher Bestimmungen bewegen? und kann dieß denn die Aufgabe der Philosophie seyn, worin sie ihren wahren Werth und ihr wahres Wesen hat? Diese Fragen werden noch drängender, aber auch aufklärender, wenn wir nun diese Methode in ihrer Beziehung zu der Aufgabe der Philosophie (s. S. 309) betrachten.

Die Aufgabe der Philosophie ist nach der einen der angegebenen Erklärungen: Gott und alle Dinge in Gott zu erkennen; nach der anderen Erklärung: den absoluten Anfang zu finden und aus demselben die Erkenntniß Gottes und aller Dinge in Gott zu entwickeln.

Gehen wir von der letzteren Erklärung aus und verbinden damit die Lehrsätze über die Methode des speculativen Denkens, so werden wir wohl erwarten dürfen, daß irgend ein einfacher Begriff gesetzt und aus diesem, indem er sich selbst negirt, eine Reihe solcher Bestimmungen entwickelt werde, die durch Negation

ihrer selbst in ihr Entgegengesetztes übergehen und in diesem Uebergang ein positives Resultat gewähren, welches aber demselben Schicksale unterliegt. Diese Erwartung, die wir uns nach den erkannten Lehrsätzen über Aufgabe und Methode des speculativen Denkens zum voraus machen können und müssen, wird dann auch durch die wirkliche Ansicht der Hegel'schen Philosophie vollkommen bestätiget. Sie führt uns auf dem Wege der Negation und Negation der Negation von einem Begriffe zum andern, von einer Kategorie zur andern.

Nun könnten wir etwa zugeben, daß diese Weise und dieser Gang der Erkenntniß der Beschaffenheit und den Verhältnissen der endlichen Dinge angemessen sey. Denn die endlichen Dinge haben allerdings die Beschaffenheit und das Verhältniß, daß in keinem derselben die Existenz so zu sagen erschöpft, vollendet und abgeschlossen wäre, sondern jedes Ding in ein Anderes, und jeder Zustand eines Dinges in einen anderen übergeht. Indessen wäre doch zu bemerken, 1) daß das Verhältniß der endlichen Dinge und ihrer Bestimmungen oder Zustände zu einander nur uneigentlich mit dem Begriffe der Negation bezeichnet werden könne. Wenn die Natur von dem einen Dinge, von der einen Gattung oder Art zu der andern fortgeht, so will sie uns damit freilich sagen, daß in jenem Dinge, in jener Gattung oder Art ihre Productionskraft noch nicht erschöpft, daß sie gleichsam noch nicht fertig und befriediget sey, aber sie negirt darum jenes Ding, jene Art oder Gattung nicht, sie hebt diese Producte nicht auf, denn (um nur dieses Eine zu bemerken) diese Producte bestehen ja immerfort neben den andern, zu welchen die Natur übergeht. Ebenso wenn das endliche Ding von einem Zustand in den andern übergeht, so kann man freilich wiederum sagen, der vorangehende Zustand negire sich selbst, hebe sich selbst auf, indem er in den nachfolgenden übergeht; allein eine Negation im eigentlichen Sinne ist es doch nicht, denn das Wesen und die Substanz des vorangehenden wird nicht aufgehoben, sondern geht in den nachfolgenden Zustand über. Dieß haben auch zuletzt die Hegelianer anerkannt, indem sie das Wort: aufheben in der gedoppelten Bedeutung genommen wissen wollten, verneinen und aufbewahren, was insofern bemerkenswerth ist, als sie damit zu dem allein wahren Begriffe

der Entwicklung einlenkten. Indessen führt das vorhin Gesagte auf die 2)te Bemerkung: Wenn man die Beschaffenheit und das Verhältniß der endlichen Dinge und ihrer Zustände so bestimmt, daß sie einander aufheben und vermittelst dieser Negation in einander übergehen, so fragt der menschliche Verstand und die menschliche Vernunft nothwendig 1) nicht nur nach einem Anfange, von dem die ganze Reihe ausgeht, sondern auch nach einem Ziele oder Zwecke, wohin die ganze Reihe strebt, weil eine Reihe von Veränderungen aus Nichts und zu Nichts für den Verstand und für die Vernunft ein Unding oder ein Ungedanke ist. Ebenso gewiß fragt dann menschlicher Verstand und menschliche Vernunft 2) auch nach demjenigen, was jene ganze Reihe von Veränderungen gleichsam unterstützt und trägt, nach demjenigen, worin sie subsistirt, nach ihrer Substanz. Freilich geht man damit über das Endliche hinaus, und man könnte also, wie gesagt, zugeben, daß jene Weise und jener Gang der Erkenntniß der Beschaffenheit und den Verhältnissen der endlichen Dinge an und für sich angemessen sey. Aber die endlichen Dinge sollen ja auch in der Hegel'schen Philosophie nicht an und für sich, sondern in ihrer Beziehung zu dem Absoluten, zu Gott erkannt werden. Wie ist dieses möglich, wenn man in der Welt nur eine Reihe von Dingen und Veränderungen sieht, die, indem sie sich selbst aufheben oder negiren, in andere übergehen? Wie verhält sich zu diesem endlosen Wechsel von Verneinen und Bejahen, von Vergehen und Entstehen das Absolute oder Gott? Geht Gott, das Absolute und Unendliche etwa in diesem Wechsel auf? Ist Gott, das Absolute und Unendliche eben dieser Wechsel selbst? Um hierüber Gewißheit zu erhalten, nehme man folgende Sätze der Hegel'schen Philosophie: §. 93. 94. „Etwas wird ein Anderes, aber dieses Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes, und sofort ins Unendliche; diese Unendlichkeit ist die schlechte oder negative, indem sie Nichts ist, als die Negation des Endlichen, welches aber ebenso wieder entsteht, somit ebenso sehr nicht aufgehoben ist." §. 95. „Was aber in der That vorhanden ist, ist, daß Etwas zu Anderem und das Andere überhaupt zu Anderem wird; denn Etwas ist im Verhältniß zu einem Anderen selbst schon ein Anderes gegen dasselbe. Dasjenige also, in welches Etwas

übergeht, ist ganz dasselbe, was das, welches übergeht; denn beide haben keine weitere, als ein und dieselbe Bestimmung, nämlich ein Anderes zu seyn. Also geht Etwas in seinem Uebergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen, und diese Beziehung im Uebergehen und im Andern auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit." Was heißt nun dieses anders, als die wahrhafte Unendlichkeit ist die formelle Identität, das durchaus gleiche, identische Wesen in jenem Uebergange der endlichen Dinge und ihrer Bestimmungen und Zustände; und darüber wird man sich weniger wundern, wenn man sich erinnert, daß Gott erklärt wurde als das allgemeine Wesen der Erscheinungen; Gott ist das allgemeine Wesen in jenem Wechsel von Vergehen und Entstehen, in jenem durch die Negation, durch das sich Selbstaufheben bedingten Uebergange der endlichen Dinge, ihrer Bestimmungen oder Zustände. Was jenen Wechsel, jene Reihe von Negationen trägt und unterhält (die Substanz der Accidenzien, das Seyn des Werdens), ist das mit sich selbst identische Denken, als was sich Gott erweist, in seiner immanenten Selbstbewegung.*

Damit wären wohl die Grundgedanken und Grundformen der Hegel'schen Philosophie auf verständliche Weise bezeichnet.

* Michelet sagt in seiner Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Band 2, S. 602 folg.: Philosophie ist die Betrachtung der absoluten Selbstentwicklung des Gedankens; Philosophiren heißt: sich dieser Manifestation Gottes im speculativen Denken hingeben, das Resultat ist der Gedanke, der bei sich ist und darin zugleich das Universum erfaßt, es in intelligente Welt verwandelt. Diese reine Wissenschaft enthält den Gedanken, insofern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache, sofern sie eben so sehr der reine Gedanke ist — die Bewegung des reinen Gedankens und also die Sache selbst ist die Methode der Hegel'schen Philosophie. Diese Methode ist die einzige wahrhafte. Dieß erhellt schon daraus, daß sie von ihrem Gegenstand und Inhalt nichts Unterschiedenes ist; denn es ist der Inhalt in sich, die Dialektik, die er an sich selbst hat, welche ihn fortbewegt; der Gang dieser Methode ist der Gang der Sache selbst. Daher erklärt Michelet die Mannigfaltigkeit der Ansichten auch bei denjenigen, die sich der Hegel'schen Schule anschließen, daraus, daß das Subject nicht immer mit reinen Händen an die Handhabung dieser Methode gegangen war. Sondern, indem Mancher seine Lieblingsvorstellungen und Schoßmeinungen hatte, die er nicht aufgeben wollte, so glaubte er das Schild dieser Methode bequem gebrauchen zu können, um den Kram seiner rostigen Voraussetzungen damit blank zu putzen und aufzustutzen.

Ehe wir zur Darstellung des Systemes selbst übergehen, in welchem sie ihre bestimmte Ausfüllung haben, sind noch Hegel's Urtheile über das Verhältniß der Philosophie zu anderen Wissenschaften und zur Geschichte der Philosophie anzuführen.

Diese anderen Wissenschaften theilt Hegel (§. 16 der Encyklopädie) zunächst in solche, die durch und durch positiv sind, und in solche, welche auch positive genannt werden, jedoch einen rationellen Grund und Anfang haben. Die Wissenschaften der ersteren Art sind ganz von der Philosophie ausgeschlossen, die der anderen Art gehören nach ihrem rationellen Theile der Philosophie an, die positive Seite aber bleibt ihnen eigenthümlich. Diese positive Seite ist von verschiedener Art; 1) der an sich rationelle Anfang geht damit in das Zufällige über, daß sie (die Wissenschaften der bezeichneten Art) das Allgemeine in die empirische Einzelnheit und Wirklichkeit herunter zu führen haben. In diesem Felde der Veränderlichkeit und Zufälligkeit kann nicht der Begriff, sondern können nur Gründe geltend gemacht werden. So erfordert z. B. die Rechtswissenschaft letzte genaue Entscheidungen, die außer dem An- und für sich Bestimmtseyn des Begriffes liegen, und daher eine Breite für die Bestimmung zulassen, die nach einem Grunde so und nach einem andern anders gefaßt werden kann und keines sichern Letzten fähig ist. Ebenso verläuft sich die Idee der Natur in ihrer Vereinzelung in Zufälligkeiten und die Naturgeschichte, Erdbeschreibung, Medicin u. s. f. geräth in Bestimmungen der Existenz, in Arten und Unterschiede, die von äußerlichem Zufall und vom Spiele, nicht durch Vernunft bestimmt sind. Auch die Geschichte gehört hieher, insofern die Idee ihr Wesen, deren Erscheinung aber in der Zufälligkeit und im Felde der Willkür ist; 2) solche Wissenschaften sind auch insofern positiv, als sie ihre Bestimmungen nicht für endlich erkennen, noch den Uebergang derselben und ihrer ganzen Sphäre in eine höhere aufzeigen, sondern sie für schlechthin geltend annehmen. Mit dieser Endlichkeit der Form, wie die erste die Endlichkeit des Stoffes ist, hängt 3) die des Erkenntnißgrundes zusammen, welcher theils das Räsonnement, theils Gefühl, Glauben, Autorität anderer, überhaupt der inneren oder äußeren Anschauung ist. Auch die Philosophie, welche sich auf

Anthropologie, Thatsachen des Bewußtseyns, innere Anschauung oder äußere Erfahrung gründen will, gehört hieher. Endlich 4) kann es noch seyn, daß blos die Form der wissenschaftlichen Darstellung empirisch ist, aber die sinnvolle Anschauung das, was nur Erscheinungen sind, so ordnet, wie die innere Folge des Begriffes ist. Es gehört dazu noch, daß durch die Entgegensetzung und Mannigfaltigkeit der zusammengestellten Erscheinungen die äußerlichen, zufälligen Umstände der Bedingungen sich aufheben, wodurch dann das Allgemeine vor den Sinn tritt. — Eine sinnige Experimentalphysik, Geschichte u. s. f. wird auf diese Weise die rationelle Wissenschaft der Natur und der menschlichen Begebenheiten und Thaten in einem äußerlichen, den Begriff abspiegelnden Bilde darstellen. Wenn dieß Verwandtschaft der positiven Wissenschaft mit der Philosophie ist, so ist im Uebrigen und im Allgemeinen das Verhältniß der speculativen Wissenschaft zu den anderen Wissenschaften nur dieses, daß jene den empirischen Inhalt der letzteren nicht etwa nur auf der Seite läßt, sondern ihn anerkennt und gebraucht, daß sie ebenso das Allgemeine dieser Wissenschaften, die Gesetze, die Gattungen u. s. f. anerkennt und zu ihrem eigenen Inhalte verwendet, daß sie aber auch ferner in diese Kategorien andere einführt und geltend macht. Der Unterschied bezieht sich insofern allein auf diese Veränderung der Kategorien. Die speculative Logik z. B. enthält die vorige Logik und Metaphysik, conservirt dieselben Gedankenformen, Gesetze und Gegenstände, aber sie zugleich mit weitern Kategorien weiter bildend und umformend. Von dem Begriffe im speculativen Sinne ist das, was gewöhnlich Begriff genannt worden ist, zu unterscheiden. In dem letztern, einseitigen Sinne ist es, daß die Behauptung aufgestellt und tausend und aber tausendmal wiederholt und zum Vorurtheile gemacht worden ist, daß das Unendliche nicht durch Begriffe gefaßt werden könne. Dieses Denken der philosophischen Erkenntnißweise bedarf es allerdings selbst, sowohl seiner Nothwendigkeit nach gefaßt, wie auch seiner Fähigkeit nach, die absoluten Gegenstände zu erkennen, gerechtfertiget zu werden. Eine solche Einsicht ist aber selbst philosophisches Erkennen, das daher nur innerhalb der Philosophie fällt. Und der Gedanke der kritischen Philosophie, daß, ehe daran gegangen werde, Gott,

das Wesen der Dinge u. s. f. zu erkennen, das Erkenntniß-vermögen selbst vorher zu untersuchen sey, ob es ein solches zu leisten fähig sey, hat zwar so plausibel geschienen, daß er die größte Bewunderung und Zustimmung erweckte, aber das Erkennen aus seinem Interesse für die Gegenstände und dem Geschäfte mit denselben auf sich selbst zurückgeführt, und da das Erkennen doch nicht anders als erkennend untersucht werden kann, so ist Erkennen wollen, ehe man erkenne, ebenso ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholasticus, schwimmen zu lernen, ehe er sich in's Wasser wage.

Was endlich das Verhältniß der Philosophie zur Geschichte der Philosophie anbelangt, so stellt Hegel dasselbe so dar:

In der Philosophie wird die Entwicklung des Denkens dargestellt rein im Elemente des Denkens. Eben dieselbe Entwicklung des Denkens wird in der Geschichte der Philosophie dargestellt, aber in der eigenthümlichen Gestalt äußerlicher Geschichte (oder umgekehrt: dieselbe Entwicklung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Aeußerlichkeit, rein im Elemente des Denkens). In der Philosophie könnte also Nichts anderes vorkommen, als was in der Geschichte der Philosophie vorkommt, und umgekehrt; nur auf andere Weise würde der übrigens gleiche Inhalt in der Philosophie vorkommen, als in der Geschichte der Philosophie. Was nämlich in der Geschichte der Philosophie als zufällige Aufeinanderfolge und bloße Verschiedenheit der Prinzipien und ihrer Ausführungen in ihren Philosophieen erscheint, dasselbe wird in der Philosophie als (immanent) nothwendige Entwicklungsstufe der Idee dargestellt. (Indessen) zeigt die Geschichte der Philosophie (doch) an den verschieden erscheinenden Philosophieen theils nur Eine Philosophie auf verschiedenen Ausbildungsstufen auf, theils daß die besondern Prinzipien, deren eines einem System zu Grund lag, nur Zweige eines und desselben Ganzen sind. Der Werkmeister dieser Arbeit von Jahrtausenden ist der Eine lebendige Geist, dessen denkende Natur es ist, das, was er ist, zu seinem Bewußtseyn zu bringen, und indem dieß so Gegenstand geworden, zugleich schon darüber erhoben und eine höhere Stufe

in sich zu seyn. Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophieen und muß daher die Prinzipien aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und concreteste. *

Hegel betrachtet also offenbar die Philosophie in ihrem geschichtlichen Fortgange als Entwicklung des Einen, lebendigen Geistes; wer dieser sey und worin jene Entwicklung bestehe, wäre zuerst zu untersuchen.

In Beziehung auf die eine Frage hätten wir wohl zunächst die Wahl zwischen dem göttlichen Geiste und dem allgemeinen menschlichen. Wenn wir dann aber (was die andere Frage betrifft) belehrt werden, daß die denkende Natur dieses Geistes es sey, das, was er ist, zum Bewußtseyn zu bringen, daß also die Entwicklung, die sich in dem geschichtlichen Fortgang der Philosophie darstellt, eine Entwicklung des Einen lebendigen Geistes nach seiner denkenden Natur ist, die sich auf die Entwicklung desselben Geistes im Seyn bezieht, so müssen wir wohl an den göttlichen Geist denken, nach den zwei Seiten seiner Offenbarung im Seyn und im Denken, im Realen und im Idealen, in der seyenden Vernunft und in der selbstbewußten Vernunft.

Also der Werkmeister jener Arbeit von Jahrtausenden, d. h. der Philosophie in ihrem geschichtlichen Fortgange ist der göttliche Geist nach seiner Offenbarung und Entwicklung im Denken, in dem Geiste, in der selbstbewußten Vernunft, worunter wir, weil von menschlicher und nur von menschlicher Philosophie die Rede ist, das menschliche Denken, den menschlichen Geist und die menschliche Vernunft zu verstehen haben.

Der Inhalt und Gang dieser Entwicklung ist dadurch bestimmt, daß die Manifestation und Entwicklung des göttlichen Geistes im Seyn, in dem Denken und somit in der Philosophie zum Bewußtseyn kommt. ** Aber ebendamit, daß der göttliche Geist das, was er ist, zum Bewußtseyn gebracht hat, ist er zugleich schon darüber erhoben und eine höhere Stufe in sich. Es wird daher nun in jener realen Entwicklung eine höhere

* Die Fassung des §. 13 der Encyklopädie ist offenbar nicht bestimmt genug, nicht einmal in rechter Uebereinstimmung mit sich selbst.

** Erst in der Reife der Wirklichkeit erscheint das Ideale dem Realen gegenüber.

Stufe eintreten, die dann auch wieder zum Bewußtseyn gebracht wird u. s. w., so daß, wie die Entwicklung im Realen die Bedingung des denkenden Bewußtseyns ist, nun in Folge dieses denkenden Bewußtseyns * auch wieder eine weitere und höhere Stufe der realen Entwicklung hervorgerufen wird. **

Was ergiebt sich hieraus für eine Ansicht von Philosophie, Geschichte der Philosophie und ihrem Verhältniß zu einander?

Die Philosophie ist Bewußtseyn, Gedanke der Welt; aber der Welt, so weit sie fertig geworden ist. Die Philosophie ist also in der Entwicklung begriffen, so lange die Welt in der Entwicklung begriffen ist, sie ist unvollendet, so lange die Welt unvollendet ist. Es kann in der Philosophie Nichts zum denkenden Bewußtseyn kommen, was nicht schon im Seyn fertig ist. Fixiren wir also die Philosophie in irgend einem Zeitpunkte, so ist sie das denkende Bewußtseyn der Welt auf derjenigen Stufe, die nun eben fertig geworden ist.

Betrachten wir sie in ihrem geschichtlichen Fortgange, so durchläuft sie dieselben Momente und Stufen, welche die Welt in ihrer realen Entwicklung durchläuft, aber so, daß das philosophische Wissen immer nur das Bewußtseyn des bereits fertig Gewordenen ist.

Weil sodann das Nachfolgende immer die höhere Stufe des Vorangegangenen und Gegenwärtigen ist, dieses voraussetzt, aber auch in sich aufnimmt und die Wahrheit desselben ist, so steht die in irgend einem Zeitpunkte gegenwärtige Philosophie über der vorangegangenen, und begreift sie in sich als ihre (der vorangegangenen) höhere Stufe und Wahrheit, wie sie selbst — die jetzt gegenwärtige — in die folgende als in ihre, der gegenwärtigen, höhere Stufe und Wahrheit übergehen wird.

Die Philosophie der Gegenwart enthält demnach zwar die Prinzipien, Formen und Stufen der Vergangenheit in sich und noch eine höhere Stufe mehr; aber der Begriff der Philosophie ist doch nicht absolut, sondern nur relativ, so lange die Welt nicht vollendet, sondern noch in der Entwicklung begriffen ist.

* Nicht durch das denkende Bewußtseyn, als ob der bewußte Geist als solcher in der Wirklichkeit Etwas producirte.

** Vergl. meine Schrift: Die Propädeutik der Geschichte der Philosophie, S. 37 folg., S. 62 folg.

So stellt sich das Verhältniß zwischen Philosophie und Geschichte der Philosophie heraus.

Mit diesen Sätzen will nun aber die Behauptung gar nicht übereinstimmen, daß in der Philosophie die Entwicklung des Denkens rein im Elemente des Denkens dargestellt werde. Wäre dieses, wie sollte die Philosophie von der jetzt eben fertig gewordenen Entwicklungsstufe des Seyns abhängig seyn und über dieselbe nicht hinaus können? Sollte sie nicht vielmehr in jenem reinen Elemente des Denkens die ganze Stufenreihe der Entwicklungen des Seyns zu erkennen im Stande seyn? Wenn sie dasjenige, was in der Geschichte als bloße Aufeinanderfolge und Verschiedenheit erscheint, als nothwendige Entwicklungsstufe der Idee und als Glied Eines und desselben Ganzen darstellt, so sollte sie wohl ein Bewußtseyn dieses Ganzen haben? Wie kann sie dieß aber, wenn in ihr Nichts zum denkenden Bewußtseyn kommen kann, was nicht schon im Seyn fertig ist.

Die Hegel'schen Bestimmungen verwickeln sich in Widerspruch mit sich selbst.

Betrachten wir sie aber auch noch theils in Beziehung auf die Idee, theils in Rücksicht auf die Erfahrung.

Die Philosophie ist Bewußtseyn und Gedanke der Welt, soweit sie fertig geworden ist — der Welt! doch wohl nicht des Universums? * Eine solche Behauptung könnte nur demjenigen begegnen, der, wenn er von Welt reden hört, über die Beschränktheit seines Bewußtseyns nicht hinausdenkt oder sich vor der Täuschung nicht zu bewahren weiß, nach welcher man, sobald von Denken und Bewußtseyn die Rede ist, also bald das menschliche Bewußtseyn, als das zunächst liegende unterschiebt, als ob es kein anderes Bewußtseyn in der Welt und von der Welt geben könnte. Freilich ist eine Entwicklung des Einen lebendigen Geistes nach seiner denkenden Natur neben der Entwicklung im Seyn; man kann sich aber doch besonnener Weise nicht einbilden, daß jene Entwicklung im menschlichen Denken und Bewußtseyn aufgehe! ** d. h. nicht menschliches und göttliches Bewußtseyn und Denken identificiren. Aber — daneben

* Vrgl. diese Schrift S. 318.

** Einzelne Hegelianer haben freilich die Wahrheit dieser Einbildung sogar zu beweisen versucht.

bleibt dann, auch wenn diese Täuschung abgewehrt wird, noch der Irrthum zurück, daß die Entwicklung des göttlichen Geistes im Denken (Idealen) von der im Seyn abhängig und bedingt seyn soll, ein Irrthum, in welchem die Hegel'sche Philosophie ihre Verwandtschaft mit der dem Spinozismus nachgebildeten physischen Theologie nur zu deutlich verräth; sie kommt aber damit in Widerspruch mit sich selbst.

Also: das göttliche Denken und Bewußtseyn mag etwa Bewußtseyn und Gedanke der Welt seyn, soweit sie fertig geworden ist, aber nicht die menschliche Philosophie, nicht überhaupt und im Allgemeinen, noch viel weniger die Philosophie dieses oder jenes Mannes, dieser oder jener Schule.

Wenn wir annehmen, die menschliche Philosophie sey überhaupt und im Allgemeinen der Gedanke der Wirklichkeit, so weit sie in das menschliche Bewußtseyn eingeht und eingehen kann, so können wir dabei doch unmöglich übersehen, daß jene Wirklichkeit „in einem unendlichen Reichthum von Formen und Gestaltungen in die äußere Existenz" und zwar zugleich hervor tritt. Diese Mannigfaltigkeit von Formen und Gestaltungen wird sich als solche auch in dem denkenden Bewußtseyn reflectiren und die Philosophie derselben Zeit wird davon mannichfaltige, jenen Gestaltungen entsprechende Formen annehmen, so daß in keiner einzelnen derselben, sondern etwa nur in allen zusammen die Wirklichkeit des seyenden Weltgeistes sich darstellt, und dieser einseitige Charakter, wie in der Wirklichkeit, so in der entsprechenden Form der Philosophie sich sogar erhält und fortpflanzt.

Allerdings mag es dann Beispiele geben, daß ein großer und umfassender Geist diese besonderen gleichzeitigen Bestrebungen und Formen der Wissenschaft in sich vereiniget und in der eigenen Lehre als Einheit darstellt; nothwendig ist dieses aber nicht, sondern es kann die einseitige Form in ihrer Einseitigkeit fortbestehen und sich entwickeln, wie die verschiedenen Volksgeister überhaupt. Welcher Kenner der Geschichte der Philosophie vermag diese Wahrheiten zu läugnen?

Was sodann die auf einander folgenden Entwicklungsstufen der Philosophie anbelangt, so kann Hegel selbst nicht läugnen, daß es Zeiten und Zustände gegeben, welche als die

wahrhaft der Idee gemäßen anzugeben ein gar zu blindes und seichtes Verfahren wäre. Indessen werden sich diese doch auch in dem Bewußtseyn und in einer wissenschaftlichen Form darstellen, die aber eben so wenig der Idee gemäß seyn wird, als die Gestaltung der Wirklichkeit. Solche Formen gehören nun allerdings in die Geschichte der Philosophie, aber offenbar nicht in die Philosophie, die sich in dem reinen Elemente des Denkens bewegt, die Wahrheit und nur die Wahrheit zu ihrem Gegenstande hat.

Es ist also nicht wahr, daß Philosophie und Geschichte der Philosophie dasselbe, nur auf andere Weise, enthalten. Was dann endlich die Behauptung betrifft, daß die der Zeit nach letzte Philosophie das Resultat aller vorhergehenden Philosophien ist und daher die Prinzipien aller enthalten muß, so ist auch diese Behauptung (selbst wenn wir die Irrthümer der Vergangenheit ignoriren) nicht so allgemein und nothwendig. Allerdings mag es wiederum seyn, daß ein großer, umfassender Geist alle Bestrebungen der Vergangenheit in sich und in seinem vernünftigen Bewußtseyn vereiniget, aber von der Philosophie überhaupt gilt es nicht, vielmehr könnte diese in besonderen einseitigen Formen fortleben. Die der Zeit nach letzte Philosophie darf sich nicht rühmen, als solche die reichste, entfaltetste, concreteste zu seyn. Ein Blick auf die Geschichte der Philosophie bestätiget auch diese Sätze.

Soviel aus der Einleitung in das System. Nun des Systemes

Erster Theil.

Die Wissenschaft der Logik.

Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, das ist, der reinen Idee im abstracten Elemente des Denkens. Hegel handelt in einem

Vorbegriff

1) von dem Gedanken oder von dem Denken, 2) von drei verschiedenen Stellungen desselben zur Objectivität. Letzteres ist eine Kritik vorangegangener philosophischer Theorien, die als einseitig und als falsch bezeichnet werden.

Von dem Denken werden folgende Hauptsätze aufgestellt:

Das Denken, wenn wir es in seiner am nächsten liegenden Vorstellung aufnehmen, erscheint zunächst in seiner gewöhnlichen subjectiven Bedeutung, als eine der geistigen Thätigkeiten oder Vermögen neben anderen, der Sinnlichkeit, Anschauen, Phantasie u. s. f., Begehren, Wollen, u. s. f. Das Product derselben, die Bestimmtheit oder Form des Gedankens ist das Allgemeine, Abstracte überhaupt. Das Denken als die Thätigkeit ist somit das thätige Allgemeine und zwar das sich bethätigende, indem die That, das Hervorgebrachte eben das Allgemeine ist. Das Denken als Subject vorgestellt ist Denkendes und der einfache Ausdruck des existirenden Subjects als denkenden ist Ich. Indem sodann das Denken als thätig in Beziehung auf Gegenstände genommen wird, das Nachdenken über Etwas, so enthält das Allgemeine als solches Product seiner Thätigkeit den Werth der Sache, das Wesentliche, das Innere, das Wahre. Durch dieses Nachdenken wird an der Art, wie der Inhalt zunächst in der Empfindung, Anschauung, Vorstellung ist, etwas verändert; es ist somit nur vermittelst einer Veränderung, daß die wahre Natur des Gegenstandes zum Bewußtseyn kommt. Indem im Nachdenken eben so sehr die wahrhafte Natur zum Vorschein kommt, als dieß Denken meine Thätigkeit ist, so ist jene eben so sehr das Erzeugniß meines Geistes und zwar als denkenden Subjects, Meiner nach meiner einfachen Allgemeinheit, als des schlechthin bei sich seyenden Ichs, oder meiner Freiheit.

Diese Sätze bezeichnen wieder den eigenthümlichen Charakter des Hegel'schen Philosophirens, und verdienen daher eine genauere Erläuterung:

Wenn Hegel das Denken, weil das Allgemeine sein Product ist, selbst zum Allgemeinen, und weil es Product seiner Thätigkeit ist, zum thätigen Allgemeinen und sofort zum sich bethätigenden Allgemeinen macht, so wird man an den Fichte'schen Satz, daß das Ich zugleich das Handelnde und das Product der Handlung, Ausdruck einer Thathandlung ist, um so mehr erinnert, weil Hegel hinzufügt, dieses Denken, als Subject vorgestellt, sey das Ich. Diese Erklärung des Denkens und des Ich ist nun freilich eine ganz abstract logische, und man sieht nicht recht ein, wie das Ich das sich bethätigende Allgemeine

und das existirende Subject ist, indem diese zwei Bestimmungen einander gerade zu widersprechen scheinen, sofern das Allgemeine nicht existirendes Subject, und das existirende Subject nicht das Allgemeine ist, noch seyn kann.

Erinnert man sich, daß das Denken dasjenige ist, als was Gott sich erweist, so kann man nicht umhin zu sagen, das Ich als denkendes sey dasjenige, als was Gott sich erweist. So gerne nun Jeder, dem die Idee von Gott Wahrheit ist, anerkennt, daß unser Denken auch eine Offenbarung, Erweisung Gottes ist, so gewiß wird er die Schwierigkeiten bemerken, die in den Hegel'schen Sätzen liegen, sobald er sie mit Besonnenheit zusammenstellt. Indem das denkende Ich als Offenbarung, Erweisung Gottes dargestellt wird, wird es eben damit als ein abhängiges, bedingtes, relatives bezeichnet, von dem unmöglich gesagt werden kann, daß es das sich bethätigende Allgemeine sey, man müßte denn das denkende Ich selbst als das Absolute und diejenige seine Thätigkeit, wodurch das Allgemeine producirt wird, sofort als Erweisung, Offenbarung des absoluten Ich setzen. In der Hegel'schen Philosophie scheinen der objective und der subjective Idealismus confundirt zu seyn, was sich vielleicht auch in dem Folgenden bestätiget.

Hegel sagt weiter, das Denken erscheine auch als Nachdenken über Etwas, als thätig in Beziehung auf Gegenstände, und damit erhalte das Allgemeine den Werth der Sache, das Wesentliche, das Innere, das Wahre. Hier wird also geradezu angenommen, daß, indem das Allgemeine, das Abstracte überhaupt gedacht wird, eben damit die Sache, das Wesentliche, Innere, Wahre gedacht werde oder gar, indem man über Etwas nachdenkt, eben damit das Wahre zum Bewußtseyn komme. Vorausgesetzt wird aber, daß das Verfahren des Nachdenkens genau bezeichnet werde und in Folge davon auch das Verhältniß des Allgemeinen zu dem Etwas, worüber nachgedacht worden. Hierüber erfährt man jedoch nur soviel, daß durch das Nachdenken an der Art, wie der Inhalt zunächst in der Empfindung u. s. w. ist, etwas verändert werde und somit nur vermittelst einer Veränderung die wahre Natur des Gegenstandes zum Bewußtseyn komme. Was soll dieß heißen? Soll die Sache, die den Inhalt der Empfindung u. s. w. ausmacht, verändert werden?

In dieser Beziehung sagt Hegel, das speculative Denken lasse den Inhalt der Erfahrung nicht etwa bei Seite liegen, sondern erkenne denselben an und gebrauche ihn; ja was noch bezeichnender ist, er sagt (§. 5.), der wahrhafte Inhalt des Bewußtseyns werde in dem Uebersetzen desselben in die Form des Gedankens und Begriffs erhalten, (§. 3.) der Inhalt, der unser Bewußtseyn erfüllt, bleibe ein und derselbe, ob er gefühlt, angeschaut, vorgestellt, gewollt, und ob er nur gefühlt oder aber mit Vermischung von Gedanken gefühlt, angeschaut u. s. f. oder ganz unvermischt gedacht werde. Freilich setzt er hinzu, in irgend einer dieser Formen oder in der Vermischung mehrerer sey der Inhalt Gegenstand des Bewußtseyns; in dieser Gegenständlichkeit schlagen sich aber auch die Bestimmtheiten dieser Formen zum Inhalte, sodaß nach jeder dieser Formen ein besonderer Gegenstand zu entstehen scheine, und, was an sich dasselbe ist, als ein verschiedener Inhalt aussehen könne; und man wird demnach wohl zu dem Resultate geführt, durch das Denken, bestimmt durch das Nachdenken über Etwas werde dieses Etwas als Sache freilich nicht verändert, oder solle (wenigstens) nicht verändert werden, sondern werde vielmehr erhalten und solle erhalten werden, aber das Etwas sey nun in einer anderen Form oder Bestimmtheit im Bewußtseyn, als wie es gefühlt, angeschaut, vorgestellt worden, und so scheine auch ein anderer Gegenstand zu entstehen, ob es gleich ein und derselbe Gegenstand sey, nur in der Bestimmtheit einer anderen Form. Hierin hat Hegel vollkommen Recht, denn wenn er z. B. vom Licht sagt: es sey das existirende allgemeine Selbst der Materie, oder von der Luft: sie sey die negative Allgemeinheit, die verdachtlose aber schleichende und verzehrende Macht des Individuellen, oder vom Feuer: es sey die materialisirte Zeit oder Selbstheit u. s. w., so glaubt man freilich andere Gegenstände zu haben, als die Anschauung zeigt, und vermag die Sachen in jenen Bestimmungen oder Formen nicht zu erkennen, kaum zu errathen. Uebrigens zeigt sich an diesen Beispielen, was der an sich ganz unbestimmte Ausdruck: Verändern, Veränderung für einen bestimmten Sinn hat, nämlich Bezeichnung der Sache, statt durch die in der Anschauung und Erfahrung gegebenen Eigenschaften,*

* Indessen verschmäht Hegel nicht solche Eigenschaften neben den

durch logische oder dialectische Bestimmungen. Die Kunst des Denkens und Nachdenkens über Etwas wird darin bestehen, den ganzen Inhalt unserer Empfindungen und Anschauungen so lange zu verändern, bis man abstracte Bestimmungen hat, in denen man die wirkliche Natur der Gegenstände kaum oder nicht zu erkennen vermag, die zum Theil nicht einmal Gedankenbestimmungen sind, indem sie nur den Werth einer Vergleichung, eines Bildes haben.

Indessen, weil durch das Denken die wahrhafte Natur des Gegenstandes zum Vorschein kommt und dieses Denken meine Thätigkeit ist, so ergiebt sich der letzte Satz: die wahrhafte Natur ist das Erzeugniß meines Geistes und zwar als denkenden Subjects, meiner nach meiner einfachen Allgemeinheit als des schlechthin bei sich seyenden Ichs, oder meiner Freiheit.

Was in dem Satze selbst nur angedeutet ist, tritt in der Erläuterung desselben bestimmter hervor, indem Hegel daran erinnert, daß das Denken dem Inhalt nach insofern nur wahrhaft ist, als es in die Sache vertieft ist, und der Form nach nicht ein besonderes Seyn oder Thun, sondern eben dieß ist, daß das Bewußtseyn sich als abstractes Ich, als von aller Partikularität sonstiger Eigenschaften, Zustände u. s. f. befreites verhält, und nur das Allgemeine thut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist.

Was nun aber das in die Sache vertieft seyn anbelangt, so könnte man dieß im Geiste der Hegel'schen Philosophie eher ein Vertieftseyn des Denkens in sich selbst nennen; die Forderung ist ja, die Sache, wie sie uns in der Empfindung und Anschauung, in der äußeren und der inneren Erfahrung gegeben ist (und eine andere Sache erkennt die Hegel'sche Philosophie nicht an) zu verändern, d. h. die Sache, so wie gegeben ist, zu verlassen, aus ihr herauszugehen, und die wahrhafte Natur derselben aus dem Elemente des reinen Denkens zu entwickeln. Und was das Formelle betrifft, so könnte man, zugegeben auch, daß in dem Denken nicht nur das Allgemeine, sondern dieses logischen Bestimmungen zu setzen, z. B. wenn er in der Definition der Luft nach den oben angeführten Bestimmungen hinzufügt: die durchsichtige, nach außen mechanisch-elastische, in Alles eindringende Flüssigkeit; und man muß sagen, daß man daran etwa die Sache zu erkennen vermag.

auch auf allgemein gültige Weise gedacht wird, mit Recht noch fragen: warum Hegel dieses Denken als meine Thätigkeit, Thätigkeit meines Geistes bezeichne? Der Mißverstand der Partikularität und Subjectivität wird dadurch nicht nur nicht abgehalten, sondern befördert, indem man unter meiner Thätigkeit nicht die mit allen Individuen identische, sondern eben die meinige versteht. Der Wahrheit gemäß hätte also gesagt werden sollen: Nicht meine Thätigkeit, nicht die Thätigkeit meines Geistes, sondern die Thätigkeit des in allen Individuen identischen, des allgemeinen Geistes * erzeugt die wahrhafte Natur? richtiger wohl — den wahren Begriff der Gegenstände, d. h. Gottes, der Natur und des Geistes, und mit dieser Berichtigung erst mag auch die weitere Erklärung zulässig seyn, daß es das freie Denken ist, welches sich auf solche Weise thätig erweist.

Wir fahren jetzt in der Darstellung fort:

Diejenigen Gedanken, in welchen die wahrhafte Natur der Gegenstände zum Vorschein kommt, können objective Gedanken genannt werden. Diese objectiven Gedanken machten den Inhalt der Metaphysik aus; da diese Gedanken aber aus dem Elemente des reinen, freien Denkens entwickelt werden sollen, so fällt jetzt die Logik mit der Metaphysik zusammen. Der Ausdruck von objectiven Gedanken bezeichnet die Wahrheit; diese soll also nicht blos das Ziel, sondern der Gegenstand der Philosophie seyn. Man kann aber dem Denken und dem Gedanken drei unrichtige Stellungen zur Objectivität (vergl. S. 321) geben. Diese bilden eben so viele Gegensätze der Wahrheit und der Philosophie, welche nun Hegel kritisirt, in der ausgesprochenen Absicht, um die Bedeutung und den Standpunkt, welcher von ihm der Logik gegeben sind, zu erläutern und herbeizuführen.

Als die erste Stellung des Gedankens zur Objectivität bezeichnet Hegel dasjenige Verfahren, welches ganz unbefangen d. h. ohne Bewußtseyn, daß das Denken einen Gegensatz in

* Es entsteht dann die wissenschaftliche Frage: ob und wie weit dieser allgemeine Geist ungetrübt und unbeschränkt durch Partikularität und Subjectivität in irgend einem philosophischen Systeme zum Vorschein komme? — Die oben gegebene Berichtigung ist in dem Satze nothwendig begründet, daß das Denken dasjenige ist, als was Gott sich erweist, wie dagegen die Hegel'schen Aeußerungen ein Ineinanderschieben des objectiven und des subjectiven Idealismus verrathen.

sich und gegen sich habe, den Glauben enthält, durch Nachdenken könne die Wahrheit erkannt werden. Dieses Denken geht geradezu an seine Gegenstände und reproducirt den Inhalt der Empfindungen und Anschauungen aus sich zu einem Inhalt des Gedankens und ist in solchem als der Wahrheit befriediget. Dieses Denken, sofern es in den endlichen Bestimmungen, d. h. in dem noch unaufgelösten Gegensatz verweilt, hatte seine bestimmteste Ausbildung in der Metaphysik erhalten, wie sie vor der Kant'schen Philosophie bei uns beschaffen war, aber für sich überhaupt immer vorhanden ist, die bloße Verstandes-Ansicht der Vernunftgegenstände. Die Manier und den Hauptinhalt dieser Metaphysik bezeichnet Hegel so: sie betrachtet die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge, sie setzt also voraus, daß das, was ist, damit daß es gedacht wird, an sich erkannt werde. Gegen diese Voraussetzung kann an und für sich Hegel Nichts einwenden; aber, sagt er weiter, jene Ansicht nahm diese Bestimmungen als Prädikate des Wahren und setzte überhaupt voraus, man vermöge das Absolute dadurch zu erkennen, daß man ihm Prädikate beilegt; sie untersuchte dabei weder die Verstandesbestimmungen ihrem eigenthümlichen Inhalt und Werth nach, noch auch diese Form, das Absolute durch Beilegung von Prädikaten zu bestimmen. Diese Prädikate zeigen sich sodann nur als ein beschränkter Inhalt, welcher schon der Fülle der Vorstellung gar nicht angemessen ist und diese Fülle nicht erschöpft; sie werden zwar als Prädikate eines Subjectes verbunden, aber sie sind durch ihren Inhalt verschieden und werden also nur gegeneinander von außen aufgenommen. Auf diesem Standpunkt sind die Gegenstände des Denkens zwar auch Totalitäten, wie sie der Vernunft an und für sich und ihrem Denken angehören, nämlich Seele, Welt, Gott; aber die Metaphysik nahm sie aus der Vorstellung als fertige gegebene Subjecte auf, da sie doch erst durch das Denken die erste Bestimmung erhalten; in dem gewöhnlichen Bewußtseyn kommt ihnen immer eine sehr verschiedene Bedeutung zu, weil ihnen da immer die besondere Subjectivität beigemischt ist. Endlich wurde diese Metaphysik Dogmatismus, weil sie nach der Natur der endlichen Bestimmungen annehmen mußte, daß von zwei entgegengesetzten Bestimmungen die eine wahr, die andere

falsch seyn müsse. Nach diesen allgemeinen Urtheilen geht Hegel die besonderen Theile jener Metaphysik durch, die Ontologie, die rationale Psychologie, die Kosmologie, die natürliche oder rationale Theologie und zeigt überall das Endliche, Aeußerliche, den Gegensatz in sich Tragende, mit einem Wort das blos Formale ihrer Bestimmungen auf.

Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, was denn eigentlich Hegel mit dem Ausdruck: „die vormalige Metaphysik, wie sie vor der Kantischen Philosophie bei uns beschaffen war" geschichtlich bezeichnen wollte und inwiefern sodann seine Kritik treffend sey oder aber auf Mißverständnissen beruhe, wir beschränken uns auf die einzige Bemerkung, daß diese Kritik offenbar auf die von Hegel als allein richtig anerkannte Methode des philosophischen Denkens hinzielt, wornach der Inhalt der Philosophie durch das Denken oder aus dem Denken erzeugt werden soll und zwar durch das Denken, welches und sofern es nicht durch Beseitigung des Gegensatzes, sondern durch Ueberwindung des Widerspruchs den positiven vernünftigen Gedanken gewinnt.

Die zweite Stellung des Gedankens zur Objectivität (vergl. S. 326 u. 321) ist theils durch den Empirismus, theils durch die kritische Philosophie bezeichnet.

Der Empirismus, sagt Hegel, hat das Eigenthümliche, daß er, statt in dem Gedanken selbst das Wahre zu suchen, dasselbe aus der Erfahrung, der äußeren und inneren Gegenwart zu holen geht. Was er an ihm lobt, ist dieses: es liege in ihm das große Prinzip, daß, was wahr ist, in der Wirklichkeit und für die Wahrnehmung da seyn müsse; er sey somit der Reflexion entgegengesetzt, welche sich mit einem Sollen aufblähe und gegen die Wirklichkeit und Gegenwart mit einem Jenseits verächtlich thue, und in diesem Gegensatze mit einer solchen Reflexion sey der Empirismus mit der Philosophie einstimmig; denn diese erkenne auch nur das, was ist, sie wisse nicht solches, was nur seyn soll und somit nicht da ist. Es liege in ihm das wichtige Prinzip der Freiheit, daß nämlich der Mensch, was er in seinem Wissen gelten lassen soll, selbst sehen, selbst darin sich präsent wissen soll. Dagegen tadelt Hegel an dem Empirismus: bei einer consequenten Durchführung beschränke

er sich dem Inhalt nach auf Endliches, läugne also das Uebersinnliche überhaupt oder wenigstens die Erkenntniß und Bestimmtheit desselben, negire die Selbstständigkeit des denkenden Prinzips und einer in ihm sich entwickelnden geistigen Welt; der Materialismus, Naturalismus sey das consequente System des Empirismus. In der Erfahrung (die von bloßer einzelner Wahrnehmung einzelner Thatsachen zu unterscheiden sey) finden sich zwei Elemente, — der Inhalt, der vereinzelte, unendlichmannigfaltige Stoff, und die Form, die Bestimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Der Empirismus habe nun zwar den Inhalt, Stoff, aber die Allgemeinheit und Nothwendigkeit fehle ihm; denn die Allgemeinheit sey etwas ganz Anderes, als eine große Menge vieler, gleicher Wahrnehmungen, und die Nothwendigkeit etwas Anderes, als das Aufeinanderfolgen von Veränderungen und Nebeneinanderliegen der Gegenstände. Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit erscheine demnach im Empirismus als etwas Unberechtigtes, als eine subjective Zufälligkeit, eine bloße Gewohnheit, deren Inhalt so oder anders beschaffen seyn könne. Eine wichtige Consequenz hievon sey, daß die rechtlichen und sittlichen Bestimmungen und Gesetze, so wie der Inhalt der Religion, als etwas Zufälliges erscheinen und deren Objectivität aufgegeben werde.

Ueber diese Kritik des Empirismus möchte nur das zu bemerken seyn, daß nach ihr nicht sowohl der Inhalt und das Resultat des Empirismus, als vielmehr nur die Art und Weise, wie von ihm der Inhalt aufgefaßt, und das Resultat gewonnen wird, zu tadeln und zu verwerfen ist. Die Hegel'sche Philosophie stimmt mit dem Empirismus allerdings darin überein, daß das, was wahr ist, in der Wirklichkeit und für die Wahrnehmung da seyn muß, daß die Philosophie nicht gegen die Wirklichkeit und Gegenwart sich mit einem Sollen aufblähen und mit einem Jenseits verächtlich thun soll, ebenso auch in der Ansicht über die rechtlichen und sittlichen Bestimmungen und Gesetze und den Werth derselben; nur soll das Alles nicht auf die Anschauung, Erfahrung und auf die Reflexion über dieselbe, sondern auf das reine Denken gegründet und aus diesem entwickelt werden; dann gewinnt man die Allgemeinheit und Nothwendigkeit und die geistige Welt, ob auch ein Uebersinnliches?

kommt auf die Bedeutung an, in welcher man dieses Wort nimmt.

Die Kritik des Empirismus zielt also auf die Hegel'sche Lehre vom Erkenntniß-Prinzip hin (vergl. S. 328).

Gehen wir jetzt zur Beurtheilung der kritischen Philosophie (S. 328) fort.

Diese, sagt Hegel, habe mit dem Empirismus gemein, daß sie die Erfahrung für den einzigen Boden der Erkenntniß annehme; in der Analyse der Erfahrung unterscheide sie aber zwei Elemente, den sinnlichen Stoff und die allgemeinen Beziehungen. Diese gehören der Spontaneität des Denkens an, seyen a priori, und machen Objectivität der Erfahrungskenntnisse aus. Der bestimmte Grund der Verstandesbegriffe sey zwar die ursprüngliche Identität des Ich im Denken, aber in der Auffindung der Kategorien habe es sich die Kant'sche Philosophie sehr bequem gemacht. Statt die Denkbestimmungen in ihrer Nothwendigkeit aufzuzeigen, sie wesentlich abzuleiten, werden sie aus den verschiedenen Arten des Urtheils abstrahirt, die in der gewöhnlichen Logik empirisch angegeben seyen. Diese Begriffe seyen, als Einheiten blos des subjectiven Bewußtseyns, durch den gegebenen Stoff bedingt, für sich leer und haben ihre Anwendung allein in der Erfahrung; sie seyen daher unfähig, Bestimmungen des Absoluten zu seyn, weil dieses nicht in der Wahrnehmung gegeben ist, und der Verstand sey unvermögend, die Dinge an sich zu erkennen. Dieses Ding an sich sey also nach der Kant'schen Philosophie das völlige Abstractum, das ganz Leere, bestimmt nur noch als ein Jenseits, ein Caput mortuum. Die Vernunft sey zwar das Vermögen des Unbedingten, aber um das Unbedingte zu erkennen, habe sie nichts als die Kategorien; indem sie diese dazu gebrauchen wolle, werde sie überfliegend (transcendent).

Hierauf kritisirt Hegel im Besonderen, wie Kant die Anwendung der Kategorien auf das Unbedingte beurtheilt:

Wenn in Beziehung auf die metaphysische Psychologie Kant's Haupteinwurf der war, daß man an die Stelle der empirischen Bestimmungen, d. h. derjenigen, welche die innere Erfahrung giebt, die Denkbestimmungen, Kategorien setze; so bemerkt Hegel, wenn Gedanke und Erscheinung einander nicht vollkommen

entsprechen, so habe man zunächst die Wahl, das Eine oder das Andere für das Mangelhafte anzusehen; bei Kant werde der Mangel auf die Gedanken geschoben, weil sie dem Wahrgenommenen nicht adäquat seyen, der Inhalt des Gedankens für sich selbst komme hier nicht zur Sprache.

In der Kritik der metaphysischen Kosmologie zeige Kant, wie man in der Wissenschaft von der Welt auf Antinomien, d. h. auf die Behauptung zweier entgegengesetzter Sätze über denselben Gegenstand komme, so daß jeder dieser Sätze mit gleicher Nothwendigkeit behauptet werden müsse. Es komme hier also, bemerkt Hegel, zur Sprache, daß die Kategorien für sich es seyen, welche den Widerspruch herbeiführen. Der Gedanke nun, daß der Widerspruch, der an dem Vernünftigen durch die Verstandesbestimmungen gesetzt werde, wesentlich und nothwendig sey, sey für einen der wichtigsten und tiefsten Fortschritte der Philosophie neuerer Zeit zu achten. Aber die Auflösung, die Kant von diesem Wiederspruch gebe, sey ganz trivial; der Makel des Widerspruchs soll nämlich nicht dem weltlichen Wesen zukommen, sondern nur der denkenden Vernunft, dem Wesen des Geistes; auch hätte Kant anerkennen sollen, daß der Widerspruch, die Antinomie, nicht blos an den vier besonderen kosmologischen Ideen sich finde, sondern vielmehr in allen Gegenständen aller Gattungen, in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen; diese Anerkennung mache das dialectische Moment des Logischen aus.

Endlich in der metaphysischen Theologie soll Gott, der Inbegriff aller Realitäten, erkannt, d. h. denkend bestimmt werden, für diese Bestimmung bleibe nur das Seyn übrig. Also der Begriff und das Seyn, dieß seyen die zwei Momente, deren Vereinigung von der Vernunft gesucht werde; diese Vereinigung sey das Ideal der Vernunft. Sie könne aber auf zwei Wegen geschehen, entweder fange man vom Seyn an und gehe zum Begriff über, oder gehe man vom Begriffe aus und zum Seyn über (ontologischer Beweis). Im ersteren Fall betrachte man die Welt entweder als eine Sammlung von unendlich vielen Zufälligkeiten überhaupt (im kosmologischen Beweise) oder als eine Sammlung von unendlich vielen Zwecken und zweckmäßigen Verhältnissen (im physikotheologischen Beweise)

und erhebe sich von dieser Welt auf dem Wege des Schließens zu Gott.

Dieses Erheben über das Sinnliche, das Hinausgehen über das Endliche zu dem Unendlichen sey (bemerkt nun Hegel) Denken und nur Denken. Das Wahre daran sey aber dieses: indem man die Welt als zufällig denke und sich von ihr zu Gott erhebe, erkenne man eben damit, daß die Welt nur ein Fallendes, Erscheinendes, an und für sich Nichtiges sey. In der Erhebung sey also das Moment der Negation enthalten und jene metaphysischen Beweise von dem Daseyn Gottes seyen darum mangelhafte Auslegungen und Beschreibungen von jener Erhebung des Geistes, weil sie jenes Moment der Negation nicht ausdrücken oder vielmehr nicht herausheben. Indem aber diese Erhebung Uebergang und Vermittlung sey, sey sie eben so sehr Aufheben des Ueberganges und der Vermittlung; denn das, wodurch Gott vermittelt scheinen könnte, die Welt, werde ja vielmehr für das Nichtige erklärt; nur die Nichtigkeit von dem Seyn der Welt sey das Band der Erhebung, sodaß das, was das Vermittelnde ist, verschwindet und damit in dieser Vermittlung selbst die Vermittlung aufgehoben werde.

Wir übergehen die Hegel'sche Beurtheilung der Kant'schen Kritik der Urtheilskraft und der der praktischen Vernunft, und fügen nur Folgendes bei:

Die Hegelsche Beurtheilung der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft ist fast durchaus aus Einwürfen gebildet, die schon von Früheren geltend gemacht worden; als eigenthümlich aus Hegel's Ansicht hervorgegangen und auf seinen Zweck gerichtet können wir nur sein Urtheil theils über die Antinomieen theils über das Prinzip der Kant'schen Philosophie ansehen und auszeichnen.

Ueber die ersteren sagt er: der Gedanke, daß der Widerspruch, der an dem Vernünftigen durch die Verstandesbestimmungen gesetzt wird, wesentlich und nothwendig ist, sey für einen der wichtigsten und tiefsten Fortschritte der Philosophie neuerer Zeit zu achten. So tief dieser Gesichtspunkt sey, so trivial sey die Auflösung; sie bestehe nur in der Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge; das weltliche Wesen soll es nicht seyn, welches den Mackel des Widerspruchs an sich habe, sondern

derselbe nur der denkenden Vernunft, dem Wesen des Geistes zukommen. Wir zweifeln aber, ob Hegel in diesen Urtheilen den eigentlichen Grund der Kant'schen Lehre von den Antinomieen der reinen Vernunft richtig getroffen und bezeichnet habe; denn nicht in dem Wesen des Geistes, auch nicht in der Anwendung der Kategorien an sich liegt nach Kant der Grund der Antinomie, sondern in der entweder falschen oder schwankenden Voraussetzung, was das Verhältniß des Geistes zu dem Object anbelangt; daher Kant nie zugeben würde, daß dieser Widerspruch wesentlich und nothwendig sey, wie er denselben auch auf seine Weise wirklich auflöst, indem er die falsche Voraussetzung hinwegräumt, die schwankende aber auf die nach seiner Ansicht richtige Weise fixirt. Nach Hegel's Theorie vielmehr haftet der Widerspruch wesentlich am Denken (vergl. S. 308), nämlich an dem verständigen und negativ vernünftigen. In der Hervorhebung dieses Satzes, und sodann in dem Urtheil, die Kant'sche Philosophie habe die Hauptwirkung gehabt, daß das Prinzip der Unabhängigkeit der Vernunft, ihrer absoluten Selbstständigkeit in sich von nun an als allgemeines Prinzip, wie als eines der Vorurtheile der Zeit anzusehen sey, darin liegt die Spitze dieser Hegel'schen Kritik der Kant'schen Theorie des Erkennens.

Die dritte Stellung des Denkens zur Objectivität (S. 328, 326, 321) wird durch das unmittelbare Wissen bezeichnet.

Hier bekommen wir eine Kritik der Jacobi'schen Philosophie, wodurch (in Verbindung mit demjenigen, was schon in der Kritik der dogmatischen Metaphysik und der Kantischen Philosophie vorkam) die Hegel'sche Methode zu philosophiren als die allein wahre und die nothwendige ans Licht gestellt werden soll.

Das Eigenthümliche der Jacobi'schen Philosophie bezeichnet Hegel zuerst im Allgemeinen so:

Das Denken, sagt diese Theorie, mit seinen Bestimmungen, seinen Kategorien und Begriffen ist nur ein Fortgehen durch Reihen von Bedingtem zu Bedingtem, in denen jedes, was Bedingung ist, selbst wieder nur ein Bedingtes ist, ein Fortgehen durch bedingte Bedingungen. Erklären und Begreifen heißt demnach, Etwas als vermittelt durch ein Anderes aufzeigen; aller Inhalt des Denkens und Begreifens ist demnach nur ein besonderer, abhängiger und endlicher; das Unendliche, Wahre, Gott

kann also nicht in dem Mechanismus dieses vermittelten Denkens liegen. Aber die Wahrheit ist doch für den Geist; durch die Vernunft allein besteht der Mensch, und die Vernunft ist das Wissen von Gott; also, weil das vermittelte Wissen nur auf Endliches beschränkt ist, so ist die Vernunft unmittelbares Wissen, Glaube, und was dieses unmittelbare Wissen weiß, ist dieses, daß das Unendliche, Ewige, Gott, das in unserer Vorstellung ist, auch ist, daß im Bewußtseyn mit dieser Vorstellung unmittelbar und unzertrennlich die Gewißheit ihres Seyns verbunden ist.

Die so bezeichneten Sätze begleitet Hegel mit folgenden Reflexionen:

Früher seyen die antropopathischen Vorstellungen von Gott als endlich und daher des Unendlichen unwürdig entfernt worden; das Denken habe aber noch dafür gegolten, daß es den Vorstellungen des Absoluten die Endlichkeit abstreife. Später hingegen seyen auch die Denkbestimmungen überhaupt für Anthropopathismus erklärt worden und das Denken für die Thätigkeit, wodurch nur verendlichet werde. Uebrigens sey der Jacobi'sche Sprachgebrauch in Absicht auf die Worte: Wissen, Glauben, Denken schwankend und sich selbst widersprechend. Der Ausdruck: Glaube führe den besonderen Vortheil mit sich, daß er an den christlich religiösen Glauben erinnere, diesen einzuschließen oder gar mit ihm einerlei zu seyn scheine; dieses glaubige Philosophiren sehe daher wesentlich fromm und christlich fromm aus, und gebe sich auf den Grund dieser Frömmigkeit hin die Freiheit, seine beliebigen Versicherungen um so mehr mit Prätension und Autorität zu machen. Allein man müsse sich durch den Schein nicht täuschen lassen und den Unterschied wohl festhalten; der christliche Glaube schließe die Autorität der Kirche in sich, der philosophische aber sey nur die Autorität der eigenen subjectiven Offenbarung, jener sey ein objectiver, in sich reicher Inhalt, ein System der Lehre und der Erkenntniß, dieser dagegen ganz unbestimmt in sich, er lasse zwar den Inhalt des christlichen Glaubens etwa auch zu, aber ebensowohl auch den Glauben, daß der Dalailama, der Stier, der Affe u. s. w. Gott sey. Uebrigens könne sich die Philosophie Glück wünschen, daß ihre alten Sätze, daß das Unendliche, Wahre, Gott, das in unserer

Vorstellung ist, auch ist, daß im Bewußtseyn mit dieser Vorstellung unmittelbar und unzertrennlich die Gewißheit ihres Seyns verbunden ist — auf eine freilich unphilosophische Weise zu allgemeinen Vorurtheilen der Zeit geworden seyen; wundern müsse man sich nur, daß man meinen konnte, diese Sätze seyen der Philosophie entgegengesetzt.

Nach diesem folgen nun endlich die Einwürfe:

Diese Theorie begnüge sich nicht mit der Behauptung, daß das unmittelbare vermittelte Wissen isolirt genommen zur Erkenntniß der Wahrheit ungenügend sey, sondern ihre Eigenthümlichkeit bestehe darin, daß sie behauptet, das unmittelbare Wissen nur isolirt genommen, also mit Ausschließung der Vermittlung, habe die Wahrheit zum Inhalt. Das unmittelbare Wissen werde nur als Thatsache behauptet, und somit sey die Betrachtung auf das Feld der Erfahrung, auf ein psychologisches Phänomen geführt. Was aber das unmittelbare Wissen von Gott, vom Rechtlichen, Sittlichen betrifft, so sey es allgemeine Erfahrung, daß, damit dasjenige, was darin enthalten ist, zum Bewußtseyn gebracht werde, wesentlich Erziehung, Entwicklung erforderlich sey. Die Theorie von dem unmittelbaren Wissen behaupte, in diesem Wissen sey mit der Idee von Gott unmittelbar auch die Gewißheit von dem Seyn Gottes verbunden, also weder die Idee als ein blos subjectiver Gedanke sey das wahre, noch blos das Seyn für sich, sondern die Idee nur vermittelst des Seyns und umgekehrt nur das Seyn vermittelst der Idee; so liege gerade in dem Mittelpunkt der Theorie die Vermittlung. Weil ferner nicht die Natur des Inhalts, sondern das Factum des Bewußtseyns als das Kriterium der Wahrheit aufgestellt werde, so sey das subjective Wissen und die Versicherung, daß ich in meinem Bewußtseyn einen gewissen Inhalt vorfinde, die Grundlage dessen, was als wahr ausgegeben wird. Was ich in meinem Bewußtseyn vorfinde, werde damit dazu gesteigert, in dem Bewußtseyn Aller sich vorzufinden und für die Natur des Bewußtseyns selbst ausgegeben. Daraus, daß das unmittelbare Wissen das Kriterium der Wahrheit seyn soll, folge, daß der Aberglaube und Götzendienst für Wahrheit erklärt werde und daß der unrechtlichste und unsittlichste Inhalt des Willens gerechtfertiget sey. Denn dem Indier gelte nicht

aus sogenanntem vermitteltem Wissen, sondern aus (unmittelbarem) Glauben die Kuh, der Affe u. s. w. als Gott, und die unmoralischen Zwecke finden sich auch ganz unmittelbar in dem Bewußtseyn. Endlich weil sich das unmittelbare Wissen von Gott nur darauf erstrecken soll, daß Gott ist, nicht was Gott ist; so sey damit Gott als Gegenstand der Religion ausdrücklich auf den Gott überhaupt, auf das unbestimmte Uebersinnliche beschränkt und die Religion sey in ihrem Inhalt auf ihr Minimum reducirt. *

Nachdem Hegel in diesem Vorbegriff seinen philosophischen Standpunkt in den angedeuteten Richtungen vorbereitet und auf denselben hingeleitet hat, geht er zum näheren Begriff und zur

Eintheilung der Logik

fort.

Das Logische hat der Form nach drei Seiten α) die abstracte oder verständige, β) die dialectische oder negativ vernünftige, γ) die speculative oder positiv vernünftige. Diese drei Seiten machen nicht die Theile der Logik aus, sondern sind Momente jedes logisch Reellen, d. i. jedes Begriffes, oder jedes Wahren überhaupt. Als Verstand bleibt das Denken bei der festen Bestimmtheit seiner Bestimmungen und der Unterschiedenheit derselben gegen einander stehen, ein solches beschränktes Abstractes gilt ihm als für sich bestehend und seyend. Das dialectische Moment ist das eigene Sich aufheben solcher Bestimmungen und ihr Uebergehen in ihre entgegengesetzten. Das Speculative oder Positiv-Vernunftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und ihrem Uebergehen enthalten ist. Die Logik zerfällt in drei Theile:

I. Die Lehre vom Seyn,
II. Die Lehre vom Wesen,
III. Die Lehre von dem Begriffe und der Idee.

Nämlich in die Lehre von dem Gedanken:

I. In seiner Unmittelbarkeit, — dem Begriffe an sich.
II. In seiner Reflexion und Vermittlung, — dem Fürsichseyn und Schein des Begriffes.

* Vergl. die frühere Darstellung der Jacobi'schen Philosophie mit dieser ganzen Hegel'schen Kritik.

III. In seinem Zurückgekehrtseyn in sich selbst und seinem entwickelten Beisichseyn, dem Begriffe an und für sich.

Die Lehre vom Seyn.

Das Seyn ist der Begriff nur an sich. Das reine Seyn macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte, einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes seyn kann. Es ist die reine Abstraction, damit das absolut negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist. Das Nichts ist als dieses unmittelbare, sich selbst gleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was das Seyn ist. Die Wahrheit des Seyns, sowie des Nichts ist daher (!) die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden. Das Seyn im Werden, als eins mit dem Nichts, so das Nichts eins mit dem Seyn, sind nur verschwindende; das Werden fällt durch seinen Widerspruch in sich in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammen; sein Resultat ist somit das Daseyn. Das Daseyn ist Seyn mit einer Bestimmtheit, die als unmittelbare oder seyende Bestimmtheit ist, die Qualität. Das Daseyn als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflectirt ist daseyendes, Etwas. Dieses Etwas ist durch seine Qualität endlich und veränderlich. Vermöge dieser Veränderlichkeit wird Etwas ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes und sofort ins Unendliche; diese Unendlichkeit ist die schlechte oder negative. Bedenkt man aber, daß das Etwas, was in ein Anderes übergeht, selbst ein Anderes ist gegen das Andere, so daß also Etwas in seinem Uebergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammengeht, so haben wir hier die wahrhafte Unendlichkeit. Diese Unendlichkeit negativ betrachtet giebt den Gedanken: was verändert wird, ist das Andere, es wird das Andere des Anderen; so ist das Seyn, aber als Negation der Negation, wieder hergestellt und ist das Fürsichseyn.

Dieses ist als Beziehung auf sich selbst Unmittelbarkeit und als Beziehung des Negativen auf sich selbst ist das für sich seyende oder das Eins — das in sich Unterschiedslose und das

Andere aus sich Ausschließende. Die Beziehung des Negativen auf sich selbst ist negative Beziehung, Unterscheidung des Eins von sich selbst, die Repulsion des Eins d. i. Setzen vieler Eins. Die Vielen sind aber das Eine, was das Andere ist, jedes ist Eins, oder auch Eins der Vielen; sie sind daher eins und dasselbe. Die qualitative Bestimmtheit ist hiemit in die Bestimmtheit als aufgehobene übergegangen, d. i. in das Seyn als Quantität. Diese ist das reine Seyn, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit ihm selbst, sondern als aufgehoben oder gleichgültig gesetzt ist; sie bleibt Einheit, in sofern die Bestimmtheit überhaupt an ihr ist — ist so Grenze und wesentlich Quantum. Die Grenze ist im Quantum mit der Quantität selbst identisch; als in sich einfach ist sie die extensive, aber als in sich einfache Bestimmtheit, die intensive Größe oder der Grad. Im Grade ist der Begriff des Quantums gesetzt; er ist die Größe als gleichgültig für sich und einfach, sodaß sie aber die Bestimmtheit, wodurch sie Quantum ist, schlechthin außer ihr in anderen Größen hat. Dieses sich selbst in seiner für sich seyenden Bestimmtheit Aeußerlichseyn des Quantums macht seine Quantität aus. Das qualitative Quantum, zunächst als unmittelbares ist das Maaß, ein Quantum, an welches ein Daseyn oder eine Qualität gebunden ist. Geht dieses durch seine quantitative Natur über seine Qualitäts-Bestimmtheit hinaus, so ist dieß das Maaßlose. Da aber das andere quantitative Verhältniß, das Maaßlose des ersten, eben so sehr qualitativ ist, so ist das Maaßlose gleichfalls ein Maaß. Was hierin in der That geschieht, ist, daß die Unmittelbarkeit, welche noch dem Maaße als solchem zukommt, aufgehoben wird. Das Maaß zeigt sich so, daß es sich in das Maaßlose aufhebt, aber in diesem, welches dessen Negation, aber selbst Einheit der Quantität und Qualität ist, eben so sehr nur mit sich selbst zusammengeht.

Das Unendliche, die Affirmation als Negation der Negation, hatte statt der abstracteren Seiten, des Seyns und Nichts, Etwas und eines Anderen u. s. f. nun die Qualität und die Quantität zu seinen Seiten. Diese sind α) zunächst, die Qualität in die Quantität und die Quantität in die Qualität übergegangen, und damit beide als Negationen aufgezeigt. β) Aber in ihrer

Einheit (dem Maaße) sind sie als unterschieden die eine nur vermittelst der andern; und γ) nachdem sich die Unmittelbarkeit dieser Einheit als sich aufhebend erwiesen, so zeigt sich das Seyn als die Reduction der Vermittlung zur einfachen Beziehung — auf — sich. Das Seyn oder die Unmittelbarkeit, welche nur durch ihre Negation Vermittlung mit sich und Beziehung auf sich selbst ist, oder die Vermittlung, die sich zur Beziehung auf sich, zur Unmittelbarkeit aufhebt, — das Seyn, so durch Aufheben der Vermittlung mit sich vermittelt, ist das Wesen.

Die Lehre vom Wesen.

Das Wesen ist, als das durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Seyn, die Beziehung auf sich selbst, nur indem sie Beziehung auf Anderes ist, das unmittelbar nur als ein Gesetztes und Vermitteltes ist. — Das Seyn ist nicht verschwunden, sondern erstlich ist das Wesen als einfache Beziehung auf sich selbst, Seyn; für's andere ist aber das Seyn nach seiner einseitigen Bestimmung, unmittelbares zu seyn, zu einem nur negativen herabgesetzt, zu einem Scheine. — Das Wesen ist hiemit das Seyn als Scheinen in sich selbst. Es wird nun betrachtet

A. das Wesen als Grund der Existenz; und hier kommen vor

a) die reinen Reflexionsbestimmungen.

α) Identität. Das Wesen scheint in sich, oder ist eine Reflexion, so ist es Beziehung auf sich, aber nicht als unmittelbare, sondern als reflectirte, Identität mit sich;

β) der Unterschied; denn das Wesen ist nur reine Identität und Schein in sich selbst, als es die sich auf sich beziehende Negativität, somit Abstoßen seiner von sich selbst ist; es enthält also wesentlich die Bestimmung des Unterschieds; und

γ) der Grund, die Wahrheit der Identität und des Unterschieds, die Wahrheit dessen, als was sich der Unterschied und die Identität ergeben hat.

b) Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion — in — sich und der Reflexion — in — Anderes. Sie ist

daher die unbestimmte Menge von Existirenden, als in sich reflectirten, die zugleich ebensosehr in — anderes — scheinen — relativ sind und eine Welt gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhangs von Gründen und Begründeten bilden. Das Existirende ist

c) Ding, sofern es die Relativität und seinen mannichfachen Zusammenhang mit andern Existirenden, an ihm selbst und in sich als Grund reflectirt. Das Ding zerfällt in Materie und Form, deren jedes die Totalität der Dingheit und selbstständig für sich ist; als diese Totalität ist es der Widerspruch, nach seiner negativen Einheit die Form zu seyn, in der die Materie als bestimmt und zu Eigenschaften herabgesetzt ist, und zugleich aus Materien zu bestehen, die in der Reflexion des Dings in sich zugleich ebenso selbstständige als negirte sind. Das Ding so, dessen wesentliche Existenz ist, als eine sich in sich selbst aufhebende zu seyn, ist

B. die Erscheinung. Das Wesen muß erscheinen. Die Existenz ist aber

a) zu einer Totalität und Welt der Erscheinung entwickelt. Das Außereinander der Welt der Erscheinung ist als Totalität Beziehung auf sich. Diese Beziehung der Erscheinung auf sich hat somit die Form in ihr selbst, aber, weil in dieser Identität, als wesentliches Bestehen, so ist sie

b) der Inhalt; in die Form als in sich nicht reflectirt fällt das Negative der Erscheinung, das Unselbstständige und Veränderliche — sie ist die gleichgültige, äußerliche Form. Der Inhalt ist nichts, als das Umschlagen der Form in Inhalt, und die Form nichts, als Umschlagen des Inhalts in Form. Die unmittelbare Existenz aber ist Moment des Bestehens selbst, wie sie ebenso eine Bestimmtheit der Form ist; sie ist daher ebenso Bestimmtheit des Inhalts äußerlich, und diese Aeußerlichkeit, die er durch das Moment der Existenz erhält, ist ihm wesentlich. Die Erscheinung in ihrer Bestimmtheit ist daher

c) das Verhältniß. Das unmittelbare Verhältniß ist

1) das des Ganzen und der Theile; der Inhalt ist das Ganze und besteht aus den Theilen, dem Gegentheile

seiner. Die Theile sind die selbstständigen Verschiedenen; sie sind aber nur Theile in ihrer identischen Beziehung auf einander oder insofern sie zusammengenommen das Ganze ausmachen; aber das Zusammen ist das Gegentheil des Theiles. Das Wahre in diesem Verhältnisse besteht darin, daß Ein und dasselbe auf der einen Seite, als Einheit des Ganzen, als in sich selbst reflectirt, und auf der anderen Seite, als Vielheit der Theile, als reflectirt in Anderes sich setzt. Dieß ist

2) die Kraft und ihre Aeußerung. Die Kraft ist das Ganze, welches an sich selbst die negative Beziehung auf sich ist, dieß, sich von sich abzustoßen und sich zu äußern. Aber da diese Reflexion in Anderes eben so sehr Reflexion in sich ist, so ist die Aeußerung die Vermittlung, wodurch die Kraft in sich zurückkehrt. Ihre Wahrheit ist darum das Verhältniß, dessen beide Seiten nur

3) als Inneres und Aeußeres unterschieden sind. Die Identität aber des Inneren und Aeußeren ist

C. die Wirklichkeit. Das Wirkliche ist das Gesetztseyn der Existenz als unmittelbarer Einheit des Seyns und der Reflexion; seine Aeußerlichkeit ist seine Energie; es ist in ihr in sich selbst reflectirt; sein Daseyn ist nur die Manifestation seiner selbst, nicht eines Andern; es bleibt in der Aeußerung das Wesentliche und ist sogar nur insofern das Wesentliche, als es in der unmittelbaren äußeren Existenz hervortritt. Fassen wir die eine Seite des Wirklichen, das Wesentliche, für sich allein in einer bloßen Abstraction als das In-sich-reflectirte auf, so zeigt sie sich in der Eigenschaft der abstracten Möglichkeit. Die reale Möglichkeit dagegen besteht in dem unmittelbaren Uebergehen oder Sich-übersetzen des Inneren in das Aeußere und des Aeußeren in das Innere. Diese Bewegung der Formen der Aeußerlichkeit und der Innerlichkeit ist Thätigkeit, Bethätigung sowohl der Sache (als des realen Grundes), als der Bedingungen. Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, muß die Sache wirklich werden und die Sache ist selbst eine der Bedingungen. Die auf solche Weise entwickelte Wirklichkeit ist die Nothwendigkeit. Sie ist ein absolutes Verhältniß,

welches zur absoluten Identität sich aufhebt. In seiner unmittelbaren Form ist

a) das Verhältniß von Substantialität und Accidentalität. Die absolute Identität dieses Verhältnisses mit sich ist die Substanz als solche; sie ist die Totalität der Accidenzen, in denen sie sich als deren absolute Negativität d. i. als absolute Macht und als den Reichthum alles Inhalts offenbart; und insofern sie sich auf sich als auf nur innere Möglichkeit bezieht und sich damit zur Accidentalität bestimmt, ist sie wirkend — Causalität und nach diesem gesetzten Unterschiede

b) Causalitäts-Verhältniß. Von der Ursache ist die Wirkung verschieden; diese ist als solche Gesetztseyn. Aber das Gesetztseyn ist ebenso Reflexion in sich und Unmittelbarkeit und das Wirken der Ursache, ihr Setzen ist zugleich Voraussetzen. Es ist hiemit eine andere Substanz vorhanden, auf welche ihre Wirkung geschieht. Diese ist als unmittelbar, nicht sich auf sich beziehende Negativität und activ, sondern passiv. Aber als Substanz ist sie ebenso activ, reagirt und die Causalität ist hiemit in

c) das Verhältniß der Wechselwirkung übergegangen. In diesem Verhältnisse ist jede der wechselsweise auf einander einwirkenden Kräfte durch die andere ebenso sehr gesetzt als vorausgesetzt, jede verhält sich dadurch activ, daß sie sich passiv verhält und umgekehrt. Ihr Unterschied ist daher ein leerer und nichtiger, und an sich ist nur Eine Ursache, welche ebenso sehr in ihrer Wirkung als Substanz sich aufhebt, wie sie erst in derselben als Ursache sich verselbstständigt; und diese Einheit ist auch für sich. Das eigenthümliche Seyn des Absoluten in der Wechselwirkung ist dieß, daß es die Bestimmungen setzt, aber jede der gesetzten Bestimmungen auch wieder aufhebt und in die entgegengesetzte verkehrt. Dieser reine Wechsel mit sich selbst ist die enthüllte Nothwendigkeit. Der Verlauf der Substanz durch die Causalität und Wechselwirkung ist daher nur das Setzen, daß die Selbstständigkeit die unendliche negative Beziehung auf sich ist, — negative überhaupt, in der das Unterscheiden und Vermitteln zu einer Ursprünglichkeit gegen

einander selbstständiger Wirklichen wird, — unendliche Beziehung auf sich selbst, indem die Selbstständigkeit derselben eben nur als ihre Identität ist. Diese Wahrheit der Nothwendigkeit ist somit die Freiheit, und die Wahrheit der Substanz ist der Begriff.

Die Lehre vom Begriff.

Der Begriff ist das Freie, als die für sich seyende Macht der Substanz. Sein Fortgehen ist nicht mehr Uebergehen noch Scheinen in Anderes, sondern Entwicklung, in dem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das identische gesetzt, oder die Bestimmtheit als ein freies Seyn des Begriffes ist. An demselben kommt der Gegensatz zwischen dem formellen oder subjectiven Begriffe und dem zur Unmittelbarkeit bestimmten oder der Objectivität vor; und die Einheit des Begriffs und der Objectivität, des Subject-Object, die absolute Wahrheit ist die Idee. Also

A. der subjective Begriff,

a) der Begriff als solcher, enthält die Momente der Allgemeinheit, der Besonderheit und der Einzelnheit. Er ist das schlechthin Concrete, weil die negative Einheit mit sich, die Einzelnheit, seine Beziehung auf sich, die Allgemeinheit ausmacht. Das Moment der Einzelnheit setzt erst die Momente des Begriffs als Unterschiede, indem sie dessen negative Reflexion in sich, daher zunächst das freie Unterscheiden desselben, als die erste Negation, ist, womit die Bestimmtheit des Begriffes gesetzt wird, aber als Besonderheit. Diese gesetzte Besonderheit ist

b) das Urtheil. Das abstracte Urtheil drückt zunächst den Satz aus: das Einzelne ist das Allgemeine. Im Besonderen ist es

α) qualitatives Urtheil (Urtheil des Daseyns, positives und negatives);

β) Urtheil der Reflexion (singuläres, partikuläres, allgemeines);

γ) Urtheil der Nothwendigkeit (kategorisches, hypothetisches, disjunctives);

δ) Urtheil des Begriffs (assertorisches, problematisches, apodiktisches). *

Das Urtheil wird gewöhnlich in subjectivem Sinn genommen, als eine Operation und Form, die blos im selbstbewußten Denken vorkomme. Dieser Unterschied (zwischen dem selbstbewußten Denken und dem Denken überhaupt) ist aber im Logischen noch gar nicht vorhanden; das Urtheil ist vielmehr ganz allgemein und alle Dinge sind ein Urtheil, d. h. Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in sich sind, oder ein Allgemeines, das vereinzelt ist.

Die Einheit des Begriffs und des Urtheils ist

c) der Schluß; er ist Begriff als die einfache Identität, in welche die Formunterschiede des Urtheils zurückgegangen sind, und Urtheil, insofern er zugleich in seiner Realität, nämlich in dem Unterschiede seiner Bestimmungen gesetzt ist. Der Schluß ist das Vernünftige und Alles vernünftige; er ist der wesentliche Grund alles Wahren und die Definition des Absoluten ist nunmehr, daß es der Schluß ist, oder als Satz diese Bestimmung ausgesprochen: Alles ist ein Schluß. Es wird dann unterschieden

α) der qualitative Schluß (Schluß des Daseyns, erste, zweite, dritte Figur);

β) Reflexions-Schluß (Induction, Analogie);

γ) Schluß der Nothwendigkeit (kategorischer, hypothetischer, disjunctiver).

Der Schluß ist nach den Unterschieden, die er enthält, genommen worden und der Verlauf derselben zeigt das Sich-Aufheben dieser Unterschiede und des Außer-sich-Seyns des Begriffs. Der Begriff realisirt sich und diese Realisirung des Begriffs ist

B. das Object. Das Object in seiner Unmittelbarkeit ist der Begriff nur an sich, hat denselben zunächst außer ihm und alle Bestimmtheit ist an ihm als eine äußerlich gesetzte. Als Einheit Unterschiedener ist es daher ein Zusammengesetztes, ein Aggregat, und die Wirksamkeit auf Anderes bleibt eine äußerliche Beziehung, formeller

* Hier kommt ganz nicht nach den Regeln der Methode ein viertes Glied vor.

a) Mechanismus, (differenter, absoluter);
b) der Chemismus ist das Verhältniß der differenten Objecte, die chemischen Processe haben noch die Aeußerlichkeit, welche sie als selbstständig gegen einander erscheinen läßt, aber ihre Endlichkeit zeigt in dem Uebergehen in Produkte, worin sie aufgehoben sind. Umgekehrt stellt der Proceß die vorausgesetzte Unmittelbarkeit der differenten Objecte als eine nichtige dar. Durch diese Negation der Aeußerlichkeit und Unmittelbarkeit, worein der Begriff als Object versenkt war, ist er frei und für sich gegen jene Aeußerlichkeit und Unmittelbarkeit gesetzt, als
c) Zweck, Teleologie. Der Unterschied des Zweckes (der Endursache) von der Ursache (der wirkenden) ist von höchster Wichtigkeit. Die Ursache gehört der noch nicht enthüllten, der blinden Nothwendigkeit an; sie erscheint darum als in ihr Anderes übergehend und darin ihre Ursprünglichkeit verlierend; der Zweck dagegen als in ihm selbst die Bestimmtheit oder das, was dort noch als Andersseyn erscheint, enthaltend, geht nicht über in seiner Wirksamkeit, sondern erhält sich, d. i. bewirkt nur sich selbst und ist am Ende, was er im Anfange, in der Ursprünglichkeit war, durch diese Selbsterhaltung ist erst das wahrhaft Ursprüngliche. Der Zweck entwickelt sich durch die drei Stufen erstens des subjectiven Zwecks, zweitens des sich vollführenden (vermittelst der nach Außen gekehrten Thätigkeit) * und drittens des vollführten Zwecks. Der realisirte Zweck ist die gesetzte Einheit des Subjectiven und Objectiven. In

* Hegel spricht hier von einer List der Vernunft. Die Vernunft, sagt er, ist ebenso listig als mächtig. Die List besteht überhaupt in der vermittelnden Thätigkeit, indem sie die Objecte ihrer eigenen Natur gemäß auf einander einwirken und sich an einander abarbeiten läßt, ohne sich unmittelbar in diesen Proceß einzumischen, gleichwohl nur ihren Zweck zur Ausführung bringt. Man kann in diesem Sinne sagen, daß die göttliche Vorsehung, der Welt und ihrem Proceß gegenüber, sich als die absolute List verhält. Gott läßt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zu Stande kömmt, das ist die Vollführung seiner Absichten, welche ein Anderes sind, als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu thun war.

der endlichen Zweckmäßigkeit ist aber nur eine an dem vorgefundenen Material äußerlich gesetzte Form zu Stande gekommen, die wegen des beschränkten Zweck-Inhalts gleichfalls eine zufällige Bestimmung ist. Der erreichte Zweck ist daher nur ein Object, das auch wieder Mittel oder Material für andere Zwecke ist und sofort ins Unendliche. Was aber in dem Realisiren des Zwecks an sich geschieht, ist, daß die einseitige Subjectivität und der Schein der gegen sie vorhandenen objectiven Selbstständigkeit aufgehoben wird. Hiemit ist auch der Gegensatz von Inhalt und Form verschwunden. Indem der Zweck durch Aufhebung der Formbestimmungen sich mit sich zusammenschließt, ist die Form als identisch mit sich hiemit als Inhalt gesetzt, so daß der Begriff als die Form-Thätigkeit nur sich zum Inhalt hat. Es ist also durch diesen Proceß überhaupt das gesetzt, was der Begriff des Zwecks war, die an sich seyende Einheit des Subjectiven und Objectiven nun als für sich seyend —

C. die Idee. Die Idee ist die Wahrheit; denn die Wahrheit ist dieß, daß die Objectivität dem Begriffe entspricht. Die Definition des Absoluten, daß es die Idee ist, ist nun selbst absolut. Alle bisherige Definitionen gehen in diese zurück. Die Idee ist wesentlich Proceß, weil ihre Identität nur insofern die absolute und freie des Begriffs ist, insofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist.

a) die unmittelbare Idee ist das Leben; der Begriff ist als Seele in einem Leibe realisirt. Das Leben ist wesentlich Lebendiges und nach seiner Unmittelbarkeit dieses Einzelne Lebendige. In dem Gattungs-Proceß befreit sich aber die Idee des Lebens nicht nur von irgend einem (besondern) unmittelbaren diesem, sondern von der ersten Unmittelbarkeit überhaupt, sie kommt damit zu sich, zu ihrer Wahrheit; sie tritt hiemit als freie Gattung für sich selbst in die Existenz. Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das Hervorgehen des Geistes.

b) Das Erkennen. Die Idee existirt frei für sich, insofern sie die Allgemeinheit zum Elemente ihrer Existenz hat,

oder die Objectivität selbst als der Begriff ist, die Idee sich zum Gegenstande macht. An sich wird in diesem Processe in Einer Thätigkeit der Gegensatz, die Einseitigkeit der Subjectivität mit der Einseitigkeit der Objectivität aufgehoben. Aber dieß Aufheben geschieht zunächst nur an sich; der Proceß als solcher ist daher unmittelbar selbst mit der Endlichkeit dieser Sphäre behaftet und zerfällt in die gedoppelte, als verschieden gesetzte Bewegung des Triebs,

α) die Einseitigkeit der Subjectivität der Idee aufzuheben vermittelst der Aufnahme der seyenden Welt, in sich, in das subjective Vorstellen und Denken, und die abstracte Gewißheit seiner selbst mit dieser so als wahrhaft geltenden Objectivität als Inhalt zu erfüllen, — Trieb des Wissens nach Wahrheit, Erkennen als solches, die theoretische Thätigkeit der Idee, —

β) und umgekehrt die Einseitigkeit der objectiven Welt, die hiemit hier im Gegentheil nur als ein Schein, eine Sammlung von Zufälligkeiten und an sich nichtigen Gestalten gilt, aufzuheben, sie durch das Innere des Subjectiven, das hier als das wahrhaft seyende Objective gilt, zu bestimmen und ihr dieses einzubilden, — Trieb des Guten zur Vollbringung desselben, das Wollen, die praktische Thätigkeit der Idee. *

Dieses Wollen hat einerseits die Gewißheit der Nichtigkeit des vorausgesetzten Objects, andererseits aber setzt es als Endliches zugleich den Zweck des Guten als nur subjective Idee und die Selbstständigkeit des Objectes voraus. Die Endlichkeit dieser Thätigkeit ist daher der Widerspruch, daß in den selbst widersprechenden Bestimmungen der objectiven Welt der Zweck des Guten ebenso ausgeführt wird als auch nicht, daß er als ein unwesentlicher so sehr als ein wesentlicher, als ein wirklicher und zugleich nur als möglicher gesetzt ist. Dieser Widerspruch stellt sich als der unendliche Proceß der Verwirklichung des Guten vor, das darin nur als ein Sollen fixirt ist. Die Versöhnung dieses Widerspruchs aber liegt

* Hier kommen gegen die Regel der Methode nur zwei Glieder vor (vrgl. S. 344).

darin, daß der Wille in seinem Resultat zur Voraussetzung des Erkennens zurückkehrt, somit in der Einheit der theoretischen und (der) praktischen Idee. Der Wille weiß den Zweck als das Seinige und die Intelligenz faßt die Welt als den wirklichen Begriff auf. Dieß ist die wahrhafte Stellung des vernünftigen Erkennens. Das Nichtige und Verschwindende macht nur die Oberfläche, nicht das wahrhafte Wesen der Welt aus. Dieses ist der an und für sich seyende Begriff und die Welt ist so selbst die Idee. Das unbefriedigte Streben verschwindet, wenn wir erkennen, daß der Endzweck der Welt ebenso vollbracht ist, als er sich ewig vollbringt. Die Uebereinstimmung von Seyn und Sollen ist nämlich nicht eine erstarrte und proceßlose; denn das Gute, der Endzweck der Welt, ist nur, indem es sich stets hervorbringt, und zwischen der geistigen und natürlichen Welt besteht dann noch der Unterschied, daß während diese nur beständig in sich selbst zurückkehrt, in jener allerdings auch ein Fortschreiten Statt findet. Die Wahrheit des Guten ist damit gesetzt, als die Einheit der theoretischen und der praktischen Idee, daß das Gute an und für sich erreicht, — die objective Welt so an und für sich die Idee ist, wie sie zugleich ewig als Zweck sich setzt und durch Thätigkeit ihre Wirklichkeit hervorbringt. Dieses aus der Differenz und Endlichkeit des Erkennens zu sich zurückgekommene und durch die Thätigkeit des Begriffs mit ihm identisch gewordene Leben ist

c) die absolute Idee, als Einheit der subjectiven und der objectiven Idee, Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, das Object ist; ein Object, in welches alle Bestimmungen zusammengegangen sind. Diese Einheit ist somit die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idee, und zwar hier als denkende, als logische Idee.

Wenn von der absoluten Idee gesprochen wird, so kann man meinen, hier werde erst das Rechte kommen, hier müsse sich Alles ergeben. Allein der wahre Inhalt ist kein anderer, als das ganze System, dessen Entwicklung wir bisher betrachtet haben. Die absolute Idee ist das Allgemeine, aber das

Allgemeine nicht als abstracte Form, welchem der besondere Inhalt als ein Anderes gegenübersteht, sondern als die absolute Form, in welche alle Bestimmungen, die ganze Fülle des durch dieselbe gesetzten Inhalts, zurückgegangen ist. Alles, was für sich genommen als ein Beschränktes erscheint, erhält dadurch seinen Werth, daß es dem Ganzen angehört und Moment der Idee ist. Eine jede der bisher betrachteten Stufen ist ein Bild des Absoluten, aber zunächst in beschränkter Weise, und so treibt sie sich fort zum Ganzen, dessen Entfaltung dasjenige ist, was wir als Methode bezeichneten. Die Momente dieser (speculativen) Methode sind

a) der Anfang, der das Seyn oder Unmittelbare ist;
b) der Fortgang ist das gesetzte Urtheil der Idee. Die abstracte Form des Fortgangs ist im Seyn ein Anderes und Uebergehen in ein Anderes, im Wesen Scheinen in dem Entgegengesetzten, im Begriffe die Unterscheidung der Einzelnen von der Allgemeinheit, welche sich als solche in das von ihr Unterschiedene continuirt und als Identität mit ihm ist. Diese zweite Sphäre entwickelt die Beziehung der Unterschiedenen zu dem, was sie zunächst ist, zum Widerspruche an ihr selbst, im unendlichen Progreß, der sich
c) in das Ende auflöst, daß das Differente als das gesetzt wird, was es im Begriffe ist. Es ist das Negative des Ersten, und als Identität mit demselben die Negativität seiner selbst; hiemit die Einheit, in welcher diese beiden Ersten als ideelle und Momente, als aufgehobene, d. i. zugleich als aufbewahrte sind. Der Begriff, so von seinem Ansichseyn vermittelst seiner Differenz und deren Aufheben sich mit sich selbst zusammenschließend, ist der realisirte Begriff, d. i. der Begriff, das Gesetztseyn seiner Bestimmungen in seinem für sich Seyn enthaltend, — die Idee, für welche zugleich als absolut Erstes dieß Ende nur das Verschwinden des Scheins ist, als ob der Anfang ein unmittelbares und sie ein Resultat wäre; — das Erkennen, daß die Idee die Eine Totalität ist.

Die Methode ist auf diese Weise nicht äußerliche Form, sondern die Seele und der Begriff des Inhalts, von welchem

sie nur unterschieden ist, insofern die Momente des Begriffs auch an ihnen selbst in ihrer Bestimmtheit dazu kommen, als die Totalität des Begriffs zu erscheinen. Indem diese Bestimmtheit oder der Inhalt sich mit der Form zur Idee zurückführt, so stellt sich diese als systematische Totalität dar, welche nur Eine Idee ist, deren besondere Momente ebensowohl an sich dieselben sind, als sie durch die Dialektik des Begriffs das einfache für sich Seyn der Idee hervorbringen. — Die Wissenschaft schließt auf diese Weise damit, den Begriff ihrer selbst zu fassen, als der reinen Idee, für welche die Idee ist.

Wir können nicht umhin, hier einige Bemerkungen einzuschieben, die nicht sowohl zur Kritik dienen sollen, als dazu, das Eigenthümliche der Hegel'schen Lehre hervorzuheben und etwa zum weiteren Nachdenken darüber anzuregen.

Die Philosophie zerfällt in drei Theile:

1) Lehre von Gott an und für sich, wie er in seinem ewigen Wesen vor Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes, wie er vor der Entäußerung in die Natur ist;
2) Lehre von Gott nach seiner Entäußerung in die Natur;
3) Lehre von Gott nach seiner Rückkehr in sich selbst aus dieser Entäußerung und vermittelst derselben.

Was nun den ersten Theil betrifft, so muß es auf den ersten Anblick befremden, daß in der Lehre von dem vorweltlichen Wesen Gottes die Rede wird von dem Werden, Daseyn, Etwas, von der Qualität, und das Befremden hierüber muß sich noch um einen bedeutenden Grad steigern, wenn man von diesem vorweltlichen Wesen Gottes eine so genaue Special-Karte findet, wenn man bemerkt, wie da von der Qualität, Quantität und dem Maaße, von dem Wesen, der Erscheinung und der Wirklichkeit, ferner von dem subjectiven Begriff, Urtheil und Schluß, von dem Mechanismus, Chemismus und der Teleologie, vom Leben und Erkennen und zuletzt erst von der absoluten Idee die Rede wird. Man fragt sich sehr natürlich: Wie gehören, außer etwa der absoluten Idee, alle übrigen genannten Begriffe in die Lehre von Gott nach seinem vorweltlichen Wesen? Diese Frage ist allerdings für denjenigen unauflöslich, welcher mit derjenigen Idee von Gott zur Hegel'schen Philosophie kommt, die in dem allgemeinen

christlichen Glauben anerkannt ist, nach dessen Bewährung auch die ihrer selbst sich bewußt gewordene Vernunft strebt. Aber man erinnere sich nur der zwei Hauptsätze der Hegel'schen Philosophie, die wir bereits kennen gelernt haben, nämlich: Gott ist das allgemeine Wesen der Erscheinungen, unserer äußeren und inneren Erfahrung, und Gott erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken; so wird sich die Sache größtentheils wenigstens aufklären.

Man wird nämlich von diesen Sätzen aus in dem ersten Theile der Philosophie nichts Anderes im Allgemeinen erwarten, als eine Lehre von den Grund-Begriffen oder Kategorien, nach denen wir die Erscheinungen denken, mit einem Worte eine Ontologie im Sinne der alten Metaphysik. Indem man in diesen Begriffen und Kategorien das allgemeine Wesen der Erscheinungen, wie es an sich ist, denkt, erkennt man Gott an sich, denn Gott ist das allgemeine Wesen der Erscheinungen, und Gott an sich dieses allgemeine Wesen der Erscheinungen an sich. Man wird es sich dann auch zu erklären wissen, wie dieser Theil der Philosophie, diese Lehre von Gott nach seinem vorweltlichen Wesen von Hegel Logik genannt werden kann; eben weil dieser Theil nichts Anderes enthält, als die Lehre von den Grundbegriffen, Kategorien unseres Denkens (jedoch consequenterweise noch nicht in Beziehung auf die Erscheinungen).

Nimmt man dann noch die zwei anderen Sätze hinzu, die wir auch bereits kennen gelernt haben; nämlich: die Aufgabe der Philosophie sey, den absoluten Anfang zu finden und von diesem aus alle ihre Begriffe zu entwickeln, und diese Entwicklung müsse nach dem Gesetze geschehen, daß jeder Begriff, indem er sich selbst negirt oder aufhebt, in einen anderen als sein Resultat übergeht, so wird man noch bestimmter erwarten, daß die Logik von dem einfachsten, reinsten, abstractesten Begriffe ausgehe, diesem seine Negation entgegensetze, diese Gegensätze in einer dritten Kategorie verbinde und sofort auch die übrigen Kategorien der Reihe nach entwickle, so wie die eine einerseits die Negation, andererseits aber auch die Bejahung der andern ist.

Diese Erwartung wird dann auch vollkommen bestätiget.

So consequent übrigens dieses Verfahren zu seyn scheint und nach den gemachten Voraussetzungen auch wirklich seyn mag,

so stößt man doch auf einige Inconsequenzen, die sich mit der Grundidee, welche diesem Theile der Philosophie seinen Inhalt und seine Form giebt, nicht wohl vereinigen lassen. Es sollten nämlich in dieser Logik offenbar nur die reinen, abstracten Begriffe ohne die concrete Ausfüllung, die denselben erst die Natur-Philosophie und die Geistes-Philosophie geben kann, vorkommen. Allein (wie es wenigstens auf den ersten Eindruck scheint), in geradem Gegensatze mit dieser gewiß gegründeten Forderung treten schon in dieser Logik die Begriffe zum Theil in ihrer ganz concreten Gestalt auf, wie z. B. der Mechanismus und Chemismus. * Uebrigens bestätiget sich selbst an dieser Logik, an dieser angeblichen Lehre von Gott nach seinem ewigen vorweltlichen Wesen, die früher ausgesprochene Behauptung, daß die Hegel'sche Philosophie im Grunde nichts anderes ist, als eine Theorie der inneren und der äußeren Erfahrung; wie wir jetzt hinzusetzen können — nach reinen, abstracten Begriffen oder Kategorien, die in dem dialectischen Proceß des Setzens, Entgegensetzens und Verbindens erzeugt werden.

Um nun auch über dem bestimmten Inhalt der Logik wenigstens nach den allgemeinen Grundzügen noch Etwas zu bemerken:

Die Hegel'sche Philosophie geht von dem ganz abstracten Begriffe des Seyns aus, setzt die Negation desselben, das Nichts, um aus der Einheit der Entgegengesetzten das Werden, das Daseyn mit seinen allgemeinen Prädikamenten zu entwickeln, hervorgehen zu lassen. Wir könnten nun fragen: ob sich wohl das Absolute auf eben solche Weise, von einem solchen Anfange aus, nach einem solchen Gesetze und in solcher Ordnung entwickelt habe und diese Lehre also so zu sagen eine treue und wahre Nachbildung der Wirklichkeit sey? Ferner: ob die Begriffe, die hier vorkommen, wirklich aus dem aprioristischen, in sich vollkommen selbstständigen Denken entwickelt, oder vielmehr aus der Erfahrung abstrahirt seyen, und nur ihre Verbindung mit einander, Werk des — mehr oder weniger — willkürlichen Denkens sey?

* Hegel giebt diesen Ausdrücken freilich eine allgemeinere Bedeutung und Beziehung, als sie im ganz gewöhnlichen Sprachgebrauch haben; allein damit ist der Einwurf nicht beseitiget.

Hegel sagt: das Seyn selbst, sowie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seyns, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt können als Definitionen des Absoluten, als die metaphysischen Definitionen Gottes angesehen werden. Insofern hätten also die angeführten Bestimmungen ihren realen Werth und ihre reale Bedeutung; es wären Gedanken nicht nur des Wirklichen, sondern Gedanken Gottes, d. h. über Gott — de Deo.

Hegel setzt dann — offenbar berichtigend — hinzu: die Form von Definitionen würde aber dieß enthalten, daß ein Subſtrat der Vorstellung vorschwebt; der Gedanke, die Sache, um die es hier allein zu thun ist, sey aber nur im Prädikate enthalten; mithin sey die Form des Satzes, wie das Subject, etwas völlig Ueberflüssiges.

Mit andern, deutlicheren Worten: Wenn man z. B. sagt: das Absolute ist das Seyn, das Nichts, das Daseyn, das für sich Seyn, die Quantität, der Grad, das Maaß in allem Daseyn, so könnte es scheinen, als habe man vor allen diesen Urtheilen einen schon fertigen Begriff des Absoluten, den man allen diesen Bestimmungen zum Grunde legt und in Beziehung auf welchen man alle diese Prädikate aussagt. Allein — will Hegel sagen — dieses ist ganz unrichtig; die Erkenntniß und der Begriff des Absoluten oder Gottes entsteht vielmehr erst in und mit jenen logischen Bestimmungen. Erst indem ich diese Kategorien denke, gewinne ich allmählich den Gedanken und Begriff des Absoluten oder Gottes. Wenn daher Gabler sagt: die Kategorien seyen die Genien der Macht und Herrlichkeit, die sich um den Thron Gottes stellen, von wannen sie erst seine Vollbringer werden im Reiche der Natur und des Geistes, so hat er seinen Herrn und Meister nicht verstanden; ebensowenig hat er ihn verstanden, wenn er sagt, die Kategorien seyen die reinen Gedanken Gottes; denn nach beiden Ausdrücken wäre Gott Etwas, das vor den Kategorien ist und die Kategorien hat. Aber Hegels wahre Lehre ist: die Kategorien sind Gott — „die nothwendigen Formen und eigenen Bestimmungen des Denkens sind die höchste Wahrheit selbst.“ Die höchste Wahrheit ist aber Gott; also die nothwendigen Bestimmungen des Denkens sind Gott selbst. „Die Logik (der Inbegriff, das System jener Kategorien) ist Gott.“ Dieses widerspricht auch dem früher

gefundenen Satze nicht, daß das einzige Wahre, also Gott, in dem dialectischen Processe des Setzens, Entgegensetzens und Verbindens aufgehe; denn die Kategorien sind ja die Momente, in welchen dieser dialectische Proceß verläuft, sie machen eigentlich den Inhalt jenes dialectischen Processes, und somit das Einzig-Reale aus. Verknüpfen wir übrigens damit den Satz, mit welchem die Hegel'sche Philosophie sich schließt, daß nämlich Gott erst in dem Geiste des Philosophen zum Bewußtseyn und Begriff von sich gelangt, so werden wir auch sagen müssen, Gott sey erst im Geiste des Philosophen zu dem Bewußtseyn gekommen, daß das System der reinen Denkbestimmungen, wie es in dem Proceß des Setzens, Entgegensetzens und Vereinigens erzeugt wird, daß die Logik Er selbst nach seinem ewigen vorweltlichen Wesen ist.

Die ganze Sache wird am klarsten, wenn man sich erinnert, daß Gott das allgemeine Wesen der Erscheinungen ist. Denn nun ist es ganz wahr, daß ich erst in und mit den Kategorien, wornach ich die Erscheinungen denke, den Begriff Gottes gewinnen kann, daß dieser Begriff nicht ein der Erkenntniß der Erscheinungen nach den Kategorien vorangehendes Substrat, sondern nur das aus dieser Erkenntniß hervorgehende Resultat seyn kann. Daher denn namentlich Hegel nicht von dem Begriffe Gottes als des Geistes ausgeht, sondern diesen Begriff erst in dem dritten Theile findet, wo er die Entwicklung der Erscheinungen bis in die Sphäre des Geistigen verfolgt hat.

Also in diesem Sinne sind die logischen Bestimmungen, die Bestimmungen des Denkens, Definitionen des Absoluten oder Gottes. Aber, setzt Hegel hinzu, näher jedoch nur die erste, einfache Bestimmung einer Sphäre, und dann die dritte; die zweiten Bestimmungen, die den Uebergang von der ersten zur dritten machen, sind die Definitionen des Endlichen. Dieß hängt mit den Lehrsätzen über die Methode zusammen. Nach diesen wird ein Begriff gesetzt, dieser sodann negirt und aus dieser Negation das Affirmative, Positive gewonnen. Diesemnach würden wir also die Behauptung gewinnen, daß das Gott-Denken von einer Bestimmung durch eine Definition des Endlichen und vermittelst desselben in die andere übergeht, daß nur durch Bestimmungen des Endlichen hiedurch und vermittelst solcher

Bestimmungen der wahre Begriff und das positive Wesen Gottes von einer Definition in die andere sich entwickelt. Auffallend könnte nun schon dieses seyn, 1) wie denn in der Theorie von dem ewigen vorweltlichen Wesen Gottes schon Definitionen des Endlichen vorkommen können; 2) warum gerade diejenige Bestimmung, welche den Uebergang macht, eine Bestimmung des Endlichen seyn soll, die erste dagegen eine Definition Gottes; wird ja doch diese durch die zweite negirt, und steht ja doch die Negation immer um eine Stufe höher, als was dadurch negirt wird; 3) bedenkt man dann aber (was jedoch Hegel verschweigt), daß auch die dritte Bestimmung, welche gleichfalls eine Definition Gottes seyn soll, demselben Schicksale unterliegt, nämlich durch eine Definition des Endlichen aufgehoben zu werden und vermittelst dieser Negation in eine andere Bestimmung und Definition Gottes überzugehen, so kommen wir eben wieder auf jenen dialectischen Proceß des Setzens, Entgegensetzens und Verbindens und auf die Ansicht, daß eben in diesem dialectischen Proceß durch die drei Momente hindurch die Bestimmungen, Definitionen Gottes gewonnen werden, daß Gott in Wahrheit nichts Anderes ist, als dieser dialectische Proceß und sein Resultat.

Um nun auch noch zu zeigen, wie diese Gedankenformen, diese Begriffe bestimmt und aus einander entwickelt werden, wollen wir als Beispiele gleich die ersten Begriffe vom Seyn, Nichts, Werden und Daseyn nehmen.

Hegel sagt, das Seyn sey dasselbe, was das Nichts und das Nichts dasselbe, was das Seyn und die Einheit beider das Werden.

Offenbar ist es darum zu thun, das Werden zu erklären, wie Etwas wird, weil die Welt der Erscheinungen, die in der Hegel'schen Philosophie begriffen werden soll, ein fortgehendes Werden ist. Das Werden ist aber ein Seyn, welches nach seinen bestimmten Eigenschaften, insbesondere nach den Bestimmungen der Qualität und Quantität noch nicht ist. Um also das Werden zu erklären, brauche ich ein Seyn, das überhaupt und in Beziehung auf Qualität und Quantität noch unbestimmt, unentwickelt ist. Dieses letztere bezeichnet die Encyklopädie mit dem Worte Nichts, freilich auf unpassende Weise, und insofern konnte sie sagen, das Seyn und Nichts seyen dasselbe, weil das Seyn,

sofern es Prinzip des Werdens ist, als ein überhaupt, insbesondere nach Qualität und Quantität unbestimmtes, unentwickeltes, *insofern*, aber auch *nur* insofern nicht-seyendes gedacht werden muß. Indessen ist dieß blos die logische oder dialectische Weise, die Sache aufzufassen; handelt es sich um die *Real*-Erklärung des Werdens, so kann man sich mit einem reinen, d. h. völlig leeren, ausgeleerten Seyn nicht begnügen, man muß vielmehr das Seyn mit Qualitäten denken, die zwar noch nicht entwickelt sind, aber nach der Entwicklung streben, also mit einem Triebe und endlich mit einem Gesetze, wornach der Uebergang von dem unbestimmten in das bestimmte geschieht. Aber (wie Stahl in seiner Philosophie des Rechts sagt S. 272) in der Hegel'schen Philosophie erscheint das Nichts, der Mangel an aller Realität selbst als eine Realität, wie das Seyn; es ist so zu sagen eine mithandelnde Person, ja eine welterzeugende Potenz. Die Schöpfung geht nicht etwa blos von dem Nichts aus (terminus a quo), sondern das Nichts ist selbst der in Bewegung setzende Trieb (caussa per quod).

Die Encyklopädie sagt dann weiter, das Daseyn sey das Resultat des Werdens; dieß ist allerdings wahr, aber *erklärt* ist es offenbar nicht, wenn sie sagt, das Werden falle durch seinen Widerspruch in sich, in die Einheit, in der beide (Seyn und Nichts) aufgehoben sind, zusammen. Ferner, wenn sie sagt: das Daseyn ist Seyn mit einer Bestimmtheit, und diese Bestimmtheit als Qualität bezeichnet; so ist es freilich wahr, daß in dem Daseyn das Werden gehemmt, begränzt oder, wenn man will, bestimmt wird; aber diese Hemmung, Begränzung, Bestimmung giebt nicht den Begriff der Qualität.

In diesen Bemerkungen liegt zugleich die Nachweisung, daß die Begriffe, die hier behandelt sind, offenbar nicht aus dem apriorischen vollkommen selbstständigen Denken entwickelt, sondern aus der inneren und der äußeren Erfahrung geschöpft sind und sodann durch mehr oder minder glückliche dialectische Wendungen an einander angeknüpft werden.

Die zweite Abtheilung der Logik enthält die Lehre vom Wesen.

Das Wesen ist das in sich gehende, in sich reflectirte Seyn, und wie man sagen konnte: Gott ist das Seyn, so kann man nun sagen: *Gott ist das Wesen.* Der Uebergang vom

Seyn zum Wesen ist aber in der Encyklopädie durchaus nicht klar. Schon in der Lehre vom Seyn kam die Kategorie des für sich Seyns vor, und zwar als Beziehung auf sich selbst, in welchen Worten auch das Wesen erklärt wird. Indessen wird nun dieses Wesen im Allgemeinen nach den drei Momenten betrachtet: a) als Grund der Existenz, b) als Erscheinung, c) als Wirklichkeit. Das Wesen, sofern es Grund ist, ist das Innere, die Erscheinung das Aeußere, und die Wirklichkeit die Einheit des Inneren und des Aeußeren.

Die Kategorien, die hier vorkommen, können wir im Besonderen und Einzelnen nicht durchgehen, wir machen nur aufmerksam

1) auf einige solche Sätze, die später zur Anwendung kommen, und dann
2) auf den Uebergang, der von dieser zweiten Abtheilung zur dritten gemacht wird.

In ersterer Beziehung heben wir die Lehrsätze über das Verhältniß des Innern und des Aeußeren, und den Begriff der Wirklichkeit aus.

Die Wirklichkeit, sagt Hegel, sey die Einheit des Innern und des Aeußeren; er eifert nämlich sehr gegen die Ansicht, nach welcher Inneres und Aeußeres von einander getrennt und einander entgegengesetzt werden, wie z. B. wenn man sage, der Mensch vermöge nicht das Innere der Natur zu erkennen, sondern nur die äußere Schale. Im Gegensatz gegen diese Ansicht behauptet er: was innerlich ist, ist auch äußerlich vorhanden und umgekehrt; die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was nicht manifestirt ist.

In diesen Sätzen liegt nun allerdings der wahre Gedanke, daß, was erscheinet, in dem Wesen der Dinge gegründet, und insofern das äußerliche innerlich ist; die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist. Diesem Satz muß man mit voller Ueberzeugung beipflichten. Nimmt man ihn in seiner tiefsten philosophischen Bedeutung, so heißt er soviel: die sogenannte Welt der Erscheinungen zeigt nichts, was nicht (auf diese oder jene Weise, denn es sind in dieser Beziehung nun Unterscheidungen zu machen) in Gott gegründet ist und wir bekommen von der Wirklichkeit erst dann den wahren wissenschaftlichen Begriff, wenn

wir das Aeußere, die Erscheinung als Manifestation des Wesens erkennen, und somit auf das Wesen, als den Grund beziehen können. Hätte die Hegel'sche Philosophie nur diese Wahrheit consequent festgehalten und durchgeführt; sie hätte sich in vielen wesentlichen Theilen anders gestalten müssen.

Wenn wir nun aber den Satz gerne annehmen, daß die Erscheinung nichts zeigt, was nicht im Wesen ist; so können wir dagegen den anderen Satz: im Wesen ist nichts, was nicht manifestirt ist, nur unter gewissen Beschränkungen annehmen.

Fassen wir nämlich den Satz wieder in seiner tiefsten philosophischen Bedeutung: in Gott ist nichts, was nicht manifestirt ist, so geben wir gerne zu, daß in Gott nichts ist, was nicht zur Manifestation gelangt, daß Gott sein ganzes inneres Wesen in der Welt auswirkt und offenbart; aber wir werden uns wohl hüten, diesem Satz den ganz verschiedenen unterzuschieben: in Gott ist nichts, was nicht manifestirt ist. Gott hat die Manifestation seiner selbst, die Ewigkeit hat ihre zeitliche Entwicklung in der Welt der Erscheinungen nicht vollendet und abgeschlossen; es ist insofern von dem Standpunkt des endlichen Bewußtseyns ein Jenseits anzuerkennen, da es eine Thorheit wäre, zu behaupten, daß in demjenigen, was für unser menschliches Bewußtseyn das Diesseits ist, die Manifestation Gottes aufgehe.

Also die Wirklichkeit ist die Einheit des Innern und des Aeußeren. Von dieser Wirklichkeit sagt nun die Encyklopädie, sie sey möglich und zufällig, Möglichkeit und Zufälligkeit seyen die bloßen Formen, welche die Aeußerlichkeit des Wirklichen ausmachen. Wenn aber alle Bedingungen vorhanden seyen, müsse die Sache wirklich werden, und die Sache selbst sey eine der Bedingungen, denn sie sey zunächst als Inneres selbst nur ein Vorausgesetztes; diese entwickelte Wirklichkeit sey die Nothwendigkeit. Was heißt das mit andern Worten, als soviel: so lange die Sache nur ihrem inneren Wesen nach vorhanden ist, ist sie nur erst möglich und es ist zufällig, ob sie zur entwickelten Wirklichkeit gelangen werde, weil hiezu noch Bedingungen erforderlich sind. Treten aber diese Bedingungen ein, so kommt die Sache zur entwickelten Wirklichkeit und in dieser ist sie nothwendig, sofern sie das Product von dem inneren Wesen der Sache und ihren äußeren Bedingungen ist? Dieses ist aber

anwendbar auf Alles, was da ist und die Hegel'sche Philosophie hat also offenbar keinen Grund, das Wirkliche von dem bloßen Daseyn und der Existenz zu unterscheiden und jenem einen höheren Charakter beizulegen, wie in dem Satze: das Wirkliche ist vernünftig und das Vernünftige wirklich.

Es wird nun auch deutlicher werden, was das eigentlich heißt: Wirklichkeit ist die Einheit des Inneren und des Aeußeren, und insofern nothwendig.

Am allerdunkelsten und schwierigsten ist der Uebergang zu der Lehre von dem Begriff und sodann die Entwicklung dieser Lehre selbst, womit sich die dritte Abtheilung der Logik beschäftiget. Hegel selbst sagt: der Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit, oder vom Wirklichen in den Begriff sey der härteste, und so sey auch der Begriff das härteste.

Die Sache läßt sich vielleicht am deutlichsten so erklären:

Das speculative Denken hat sich bis zu dem Gedanken der Nothwendigkeit des Seyns entwickelt. Diese Nothwendigkeit ist, wie es die Encyklopädie bezeichnet, die Härte des Seyns. Allein eben, indem die Nothwendigkeit gedacht wird, geht sie in Freiheit über, oder befreit sie sich gleichsam; insofern könnte man sagen: die Wahrheit der Nothwendigkeit ist die Freiheit, und die Wahrheit der Substanz ist der Begriff; das Bewußtseyn der Nothwendigkeit ist die Befreiung und Freiheit; diese ist als für sich existirend das Ich.

Allein bei alledem sieht man doch nicht ein, warum der Begriff und die Lehre davon gerade hier und an keinem anderen Orte, weder früher noch später hervortritt. Entweder muß man annehmen, der Begriff waltet und herrscht in der ganzen Philosophie von Anfang bis zu Ende; oder, wenn man ihn an einer besonderen Stelle hervortreten lassen will, so kann dieß nach der Consequenz des Systemes erst im dritten Theil, in der Philosophie des Geistes geschehen, wo das Absolute oder das Denken aus dem Seyn an und für sich vermittelst der Entäußerung in die Natur in sich zurückkehrt. Schon die Lehre vom Wesen gehört eigentlich nicht mehr in die Logik, in die Lehre von dem ewigen vorweltlichen Gott (nicht einmal der Begriff des Werdens, denn mit dem Werden tritt Gott aus seinem vorweltlichen Wesen heraus).

Die Lehre vom Begriffe wird eingetheilt, in die Lehre 1) von dem subjectiven oder formellen Begriffe, 2) von dem Begriffe als zur Unmittelbarkeit bestimmten, oder von der der Objectivität, 3) von der Idee als Einheit des Begriffes und Objectivität.

In der Lehre vom subjectiven Begriff kommt vor die Lehre vom Begriff als solchem, vom Urtheil und Schluß; in der Lehre vom Objecte die Lehre vom Mechanismus, Chemismus und der Teleologie; ist denn aber damit die ganze Objectivität erschöpft, in welcher der Begriff zur Unmittelbarkeit bestimmt ist? Ein sehr wahrer Gedanke liegt übrigens in dem Satze, daß der Zweck und die Zweckmäßigkeit die Einheit des Begriffes und der Objectivität sey, und dieser Satz macht dann den Uebergang zu der Lehre von der Idee, als der absoluten Einheit des Begriffes und der Objectivität und somit dem Wahren an und für sich.

Zu bemerken ist übrigens dabei, daß die Einheit des Begriffs und der Objectivität sich zwar am vollkommensten, offenbarsten in der Zweckmäßigkeit der Natur darstellt, aber darum doch nicht ausschließlich, selbst nach der Hegel'schen Philosophie.

Hegel sagt: die Definition des Absoluten, daß es die Idee ist, ist nun selbst absolut. Somit, sollte man glauben, sey jetzt die Logik vollendet. Allein es kommt in dieser Lehre von der Idee die Lehre vom Leben, vom Erkennen und Wollen vor, als in welchen jene Einheit des Begriffes und der Objectivität ist, und das Ganze schließt mit der absoluten Idee, als Einheit des Erkennens und des Wollens, der theoretischen und der praktischen, der subjectiven und der objectiven Idee.

Die Idee als solche ist der Begriff der Idee, der Begriff, dem die Idee als solche der Gegenstand oder das Object ist. Es ist also die sich selbst denkende Idee, und zwar hier als logische Idee.

In dieser sich selbst denkenden Idee, d. h. in dem Bewußtseyn und der Wissenschaft der Idee schließt sich das Ganze. *

* Kann die Lehre vom Begriffe der Lehre vom Leben, vom Erkennen und Wollen vorangehen? namentlich die Lehre vom subjectiven Begriff, steht dieser Begriff nicht höher als das Leben, als das Erkennen? sollte nicht die Lehre vom Begriff das Ganze schließen, sofern in dem Begriff die Idee sich denkt, welches ohne Zweifel der letzte Punkt und das Ende der Entwicklung ist? Diese Frage verliert ihre Bedeutung und ihr Gewicht

Fragen wir nun zum Schlusse, was denn eigentlich der Gegenstand von der Logik, dem ersten Theile des Systemes sey? so müssen wir uns antworten: das Denken. Insofern wäre die Hegel'sche Philosophie reiner Idealismus. Nun sagt sie freilich: das Denken ist das Seyn; sie setzt die Identität des Seyns und des Denkens, allein 1) ist dieß ein bloßes Postulat, oder eigentlich eine Voraussetzung, die gar keine Basis hat; und 2) will sie in die Hegel'sche Philosophie nicht einmal passen, sie widerstreitet sogar dem Geiste derselben; denn offenbar wird in der Hegel'schen Philosophie das Seyn als eine Bestimmung, als eine Kategorie des Denkens behandelt, auf welche das Denken seinen dialectischen Prozeß anwendet, welche das Denken seinem dialectischen Prozesse unterwirft, indem es dem Seyn das Nichts entgegensetzt und aus der Einheit beider die Kategorie des Werdens hervorgehen läßt, denn unmöglich kann nach Hegel dem Denken das Geschäft zukommen, dem Prozesse des Seyns zuzusehen; wer ihn so verstehen wollte, würde ihn gewiß gänzlich mißverstehen. Also das Denken und nur das Denken ist Gegenstand der Logik.

Fragen wir dann weiter: was für ein Denken kann der Gegenstand der Logik seyn? so müssen wir zunächst antworten: das reine Denken, das gar keinen anderen Inhalt hat, als seine eigenen allgemeinen Formen und Bestimmungen, also insofern ein leeres Denken, als es seine Fülle, seinen Gehalt erst in der Natur- und Geistes-Philosophie erhalten kann.

Aber in diesem dem Systeme allein angemessenen Sinne hat freilich Hegel die Logik nicht durchgeführt. Seine Logik ist, wie wir gesehen haben, eine Mischung, ein Gemengsel von Abstractem und Concretem, von Ontologie und Empirie, und eigentlich schon das ganze System, nicht ein Theil desselben. Dieß habe ich weiter ausgeführt in meiner öffentlich erschienenen Kritik S. 132—142 und dasselbe Urtheil fällt ein Anhänger dieser Schule, Mußmann in seinem Grundriß der allgemeinen Geschichte der christlichen Philosophie v. J. 1830. S. 235. Fragen wir dann durchaus nicht, wenn man (nach Hegel's Erinnerung) die Lehre vom subjectiven Begriff nicht auf das selbstbewußte Denken beschränkt, sondern auf das Denken überhaupt bezieht, und den Sätzen beistimmt: Alles ist ein Urtheil, Alles ist ein Schluß.

weiter: wo denn etwa das Subject dieses Denkens sey, welches und wie es in der Logik vorkommt und allein vorkommen kann? so kann dieses Subject nicht Gott seyn; denn, wie schon das Grundschema der Philosophie andeutet und im Verfolge ganz deutlich werden wird, kommt Gott erst in dem dritten Theile, in der Philosophie vom Geiste, zum Denken. Man kann in der Logik noch nicht sagen: Gott denkt die Kategorieen des Seyns, Nichts, Werdens u. s. f., überhaupt den Inhalt der Logik als Bestimmungen von sich; oder das Denken nach seinen Kategorieen und Bestimmungen ist Gott. Deßwegen ist es eine Inconsequenz und ein Widerspruch, wenn die Logik die Idee bis zu dem Punkte führt, wo sie die sich denkende Idee ist. Also wäre das Subject jenes reinen Denkens etwa der menschliche Geist, der Geist des Philosophen? Allerdings müssen wir annehmen, daß in dem Geiste des Philosophen das Bewußtseyn des reinen Denkens und die Entwicklung in seine Kategorieen und Bestimmungen geschieht, wie sollten oder könnten wir sonst die Logik als einen Theil der Philosophie erhalten? Verbinden wir sodann damit wieder den Satz, daß Gott erst in diesem Bewußtseyn des Philosophen zum Bewußtseyn seiner selbst gelangt,* so werden wir sagen, in dem Bewußtseyn des Philosophen komme Gott zum Bewußtseyn seiner selbst, als des reinen Denkens und seiner nothwendigen Bestimmungen; wie Hegel selbst §. 243 sagt: die Wissenschaft schließt auf diese Weise damit, den Begriff ihrer selbst zu fassen, als der reinen Idee, für welche die Idee ist; d. h. mit anderen Worten: die Wissenschaft schließt an dem Punkte, wo sie sich als das Selbstbewußtseyn Gottes begreift. Aber dieser Schluß gehört eben nicht an das Ende der Logik, sondern an das Ende der Philosophie des Geistes; denn am Ende der Logik ist ja noch nicht einmal die Natur, geschweige denn der Philosoph. Also das Subject des Denkens, wie es in der Logik vorkommt, ist weder Gott noch der endliche Geist, d. h. das Denken, wie es in der Logik vorkommt, als vorweltliches, vor der Offenbarung in Natur und Geist ist ein

* Wie die Religion ein Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes genannt wird, wonach die Religion nicht Angelegenheit eines Menschen, sondern wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst ist. (Hegels Philosophie der Religion, I. S. 129.)

unpersönliches Denken;* dieses unpersönliche Denken entäußert sich nun in die Natur, kehrt vermittelst dieser Entäußerung in sich zurück, arbeitet sich durch das Reich des Geistes (in welchem es ein selbstbewußtes, persönliches wird) hindurch, bis es in dem Geiste des Philosophen reines Denken wird und von dieser Stätte aus erst die ganze Arbeit übersieht, die es als unpersönliches Denken, als empfindend, vorstellend, fühlend, handelnd u. s. w. vollbracht hat. Es erinnert dieß schon hier an ein treffendes Gleichniß von Anton Günther in seiner Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums, das auf die Hegel'sche Philosophie vollkommen paßt. Er sagt: „der Pantheist läßt seinen Gott als Weltgeist nicht mehr und nicht weniger in der Natur (man muß das Wort im weitesten Sinne nehmen) schreiben, als derselbe Gott hernach in dem menschlichen Geiste zu buchstabiren und zu lesen gesonnen ist. Auf diese Weise ließe sich der Unterschied zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Geiste dahin aufstellen, daß der menschliche Geist, z. B. in unseren Kindern früher zu buchstabiren und zu lesen anfange, der göttliche Geist aber früher schreiben, als lesen lerne."

Hierher gehören auch die Worte von Erdmann, einem Anhänger der Hegel'schen Philosophie: „Zuvorgethan und nachbedacht ist Maxime des Weltgeistes."

Zweiter Theil.

Philosophie der Natur.

Gott, an sich als reines Seyn in seiner abstracten Unmittelbarkeit, geht in sich, reflectirt sich in sich und entwickelt sich vermittelst dieser Reflexion zu der sich denkenden Idee; und dieß ist der Moment, wo Gott in der unmittelbaren Wahrheit seiner selbst sich entschließt, sich als Natur frei aus sich zu entlassen. Näher noch wird dieser Ursprung der Natur aus Gott so angegeben: die Idee, welche für sich ist, nach ihrer Einheit mit sich betrachtet, ist sie Anschauen, und die anschauende Idee Natur. Als Anschauen aber ist die Idee in einseitiger Bestimmung der Unmittelbarkeit oder Negation, durch äußerliche

* Dieses deuten Hegel und seine Schüler selbst an, wenn sie von einer Selbstbewegung des Begriffes reden u. s. f., denn der Begriff ist ja doch wohl etwas unpersönliches.

Reflexion gesetzt. Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie nicht blos ins Leben übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseyns, die unmittelbare Idee, als ihren Wiederschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen.

Ehe wir zur Darstellung der Natur-Philosophie selbst fortgehen, wollen wir das Wesentliche von demjenigen anführen, was Hegel erstens über den Begriff der Naturerkenntniß überhaupt und zweitens über den Unterschied der Physik und Natur-Philosophie sagt, woran sich seine Lehrsätze über den Begriff der Natur und die Eintheilung der Natur-Philosophie anschließen.

Wir verhalten uns zur Natur theils praktisch, theils theoretisch. Das praktische Verhalten zur Natur ist durch die selbstsüchtige Begierde überhaupt bestimmt und das Bedürfniß, welches darauf geht, die Natur zu unserem Nutzen zu verwenden, abzureiben, aufzureiben, kurz zu vernichten; wir setzen uns als Zweck und die Naturgegenstände als Mittel zu diesem Zwecke, was den endlich-teleologischen Standpunkt giebt.

Beim theoretischen Verhalten dagegen ist das Erste, daß wir von den natürlichen Dingen zurücktreten, sie lassen wie sie sind und uns nach ihnen richten. Wir fangen hiebei von der Erfahrung an und diese Erfahrung geht vermittelst der (empirischen) Physik in die Natur-Philosophie über. Die Erfahrung hat es zunächst mit dem Einzelnen in der Natur zu thun; die Physik ist auf die Erkenntniß des Allgemeinen der Natur, sodaß es zugleich in sich bestimmt sey, gerichtet, der Kräfte, Gesetze, Gattungen, welcher Inhalt ferner auch nicht bloßes Aggregat seyn, sondern in Ordnungen, Klassen gestellt sich als eine Organisation ausnehmen muß. So ist die Physik auch schon denkende Betrachtung der Natur. Aber die physikalischen Denkbestimmungen sind ungenügend, sofern das Allgemeine der Physik abstract oder nur formell ist, seine Bestimmung nicht an ihm selbst hat und nicht in Besonderheit übergeht, ebendeßwegen der bestimmte Inhalt außer dem Allgemeinen, damit zersplittert, zerstückelt, vereinzelt, abgesondert, ohne den nothwendigen

Zusammenhang in ihm selbst, ebendarum nur als endlicher ist. Dieses Ungenügende hebt die Natur-Philosophie auf; indem sie begreifende Betrachtung ist, hat sie dasselbe Allgemeine, aber für sich, zum Gegenstand, und betrachtet es in seiner eigenen immanenten Nothwendigkeit nach der Selbstbestimmung des Begriffs.

Dieß führt auf das Verhältniß der Natur-Philosophie theils zur Erfahrung, theils zur Physik.

Die Philosophie, sagt in dieser Beziehung Hegel, muß nicht nur mit der Erfahrung übereinstimmend seyn, sondern die Entstehung und Bildung dieser Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung. Ein Anderes aber ist der Gang des Entstehens und die Vorarbeiten einer Wissenschaft, ein Anderes die Wissenschaft selbst. In dieser können jene (Erfahrung und Physik) nicht mehr als Grundlage erscheinen; hier solle die Grundlage vielmehr die Nothwendigkeit des Begriffes seyn. Wenn hiedurch der Gegenstand nach seiner Gedankenbestimmung angegeben ist, so ist noch weiter die empirische Erscheinung, welche der Gedankenbestimmung entspricht, nahmhaft zu machen und von jener Erscheinung aufzuzeigen, daß sie der Gedankenbestimmung in der That entsprechend ist; dieß ist aber in Beziehung auf die Nothwendigkeit des Inhalts kein Berufen auf die Erfahrung.

In Rücksicht auf diese Erklärung ist zu trennen 1) was über die Voraussetzungen, Bedingungen, Vorarbeiten der Natur-Philosophie, und 2) was über die Uebereinstimmung derselben mit der Erfahrung gesagt ist.

Die Voraussetzung und Bedingung von der Entstehung und Bildung der Natur-Philosophie ist zunächst die Physik, welche aber selbst wieder die Erfahrung (Empirie) zu ihrer Voraussetzung und Bedingung hat (und daher empirische genannt wird), sodaß wir eine Reihe von drei Gliedern oder Stufen hätten, Erfahrung, Physik, Natur-Philosophie.

Was nun zuerst die Erfahrung betrifft, so kommt ihr ohne Zweifel das Geschäft zu, mit den Gegenständen der Natur, mit dem, was in der Natur da ist, bekannt zu machen und damit zunächst der Physik einen Stoff zu geben; damit ist aber auch der Antheil, den sie an dem ganzen Geschäft hat, vollendet.

Nun tritt die Physik mit ihrer Arbeit ein. Sie sucht das Allgemeine in dem Meere der empirischen Einzelheiten, das Nothwendige, die Gesetze in der scheinbaren Unordnung der unendlichen Menge des Zufälligen, die Gattungen, Kräfte, Gesetze der natürlichen Dinge und zwar im Zusammenhang mit einander zu erkennen. Allein diese Erkenntniß, obwohl schon eine denkende, ist nicht genügend; sie hat oder weiß das Allgemeine und das Gesetzmäßige nur als das formelle Wesen des Wirklichen, nicht als die Sache selbst, ebendarum fehlt ihr auch das Merkmal und der Charakter der inneren Nothwendigkeit. Beides ergänzt und erfüllt die Natur-Philosophie, denn die Grundlage dieser ist die Nothwendigkeit des Begriffs. In ihr entwickelt das Denken rein aus sich selbst die (Gedanken-) Bestimmungen dessen, was da ist, und damit wird das Wirkliche in der Nothwendigkeit des Begriffes erkannt; in jenen Gedankenbestimmungen hat man nicht mehr blos die Form der natürlichen Dinge, sondern die Sache selbst; und es kann sich deßhalb sodann nicht mehr fragen, ob diesen Gedankenbestimmungen die Erfahrung und, was in derselben da ist, entspreche, man hat sich für die Wahrheit und Nothwendigkeit der Gedankenbestimmungen nicht auf die Erfahrung zu berufen (denn jene Wahrheit und Nothwendigkeit ist die innere, immanente des Denkens), sondern nur aufzuzeigen: Siehe, was ich in dem Denken und aus dem Denken als nothwendig begriffen habe, ist auch so in der Erfahrung da.

In diesen Sätzen zusammengenommen, aneinander gehalten und mit einander verbunden, liegt ein Widerspruch, der sogleich aufgedeckt werden muß, um die Hegel'sche Philosophie auch nur richtig auffassen und verstehen zu können.

Offenbar und unzweideutig wird von Hegel behauptet, die Physik habe zu ihrer (unmittelbaren) Voraussetzung und Bedingung die Erfahrung, die Natur-Philosophie habe zu ihrer unmittelbaren Voraussetzung und Bedingung die Physik, und somit zu ihrer mittelbaren Voraussetzung und Bedingung die Erfahrung.

Daß und inwiefern die Physik zu ihrer Voraussetzung und Bedingung die Erfahrung hat, ist klar; wie vermöchte die Physik das Allgemeine, die Gattungen der einzelnen Dinge, die Kräfte und Gesetze des scheinbar Zufälligen zu erkennen, ohne Kenntniß

des Einzelnen und des (scheinbar) Zufälligen, welche Kenntniß allein die Erfahrung giebt und geben kann?

Dunkler oder ungewisser ist dagegen, inwiefern die Natur-Philosophie zu ihrer Voraussetzung und Bedingung die (empirische) Physik hat.

Wenn die empirische Physik mit ihrer Erkenntniß von dem Allgemeinen und Nothwendigen in dem Einzelnen und (scheinbar) Zufälligen in der Natur als die Voraussetzung und Bedingung von der Entstehung und Bildung der Natur-Philosophie, als die Vorarbeit derselben bezeichnet wird; so wird wohl eben damit behauptet, die Natur-Philosophie befasse sich mit dem Geschäfte, jene Erkenntniß zu gewinnen, nicht, sondern setze es als bereits geschehen und vollbracht voraus. Aber was thut nun damit die Natur-Philosophie? Man wird sagen: die Natur-Philosophie hat dasselbe Allgemeine zum Gegenstand, d. h. sie macht sich jene (bereits gefundenen und erkannten) Gattungen, Kräfte, Gesetze der Natur in ihrer Organisation zum Gegenstand, aber so, daß sie die (nicht mehr blos denkende, sondern) begreifende Betrachtung jenes Allgemeinen ist, dasselbe für sich zum Gegenstand macht und es in der eigenen, inneren Nothwendigkeit des Begriffes erkennt.

Sonach stände die Natur-Philosophie über der empirischen Physik, wie diese über dem bloßen Wahrnehmen der Einzelnheiten des Daseyns; und das Verhältniß wäre dieses, daß dasselbe Allgemeine, was die empirische Physik auf dem Wege der denkenden Betrachtung der Natur von dem Einzelnen der Erfahrung aus gefunden, in der Natur-Philosophie auf dem Wege der begreifenden Betrachtung in der Nothwendigkeit des Begriffes erkannt wird. In diesem Allgemeinen müßten also empirische Physik und Natur-Philosophie zusammentreffen; was jene aus den Einzelnheiten der Erfahrung abstrahirt, müßte diese aus der eigenen, inneren, immanenten Nothwendigkeit des Denkens, des Begriffes entwickeln.

Hier drängt sich aber zunächst die Frage auf: ob die Natur-Philosophie jenes Allgemeine seinem Inhalt nach aus dem Begriffe entwickeln soll, oder nur die innere (logische) Nothwendigkeit des dem Inhalt nach schon in der empirischen Physik Gefundenen und Niedergelegten; denn es ist unläugbar

etwas ganz Anderes — einen Begriff oder ein Urtheil seinem Inhalt nach — und denselben Begriff oder dasselbe Urtheil seiner Nothwendigkeit nach erkennen. Vorerst möchte man sich für das letztere entscheiden. Denn könnte die Natur-Philosophie jenes Allgemeine auch seinem bestimmten Inhalt nach aus dem Denken entwickeln, wozu bedürfte sie denn der empirischen Physik als der Voraussetzung und Bedingung ihrer Entstehung und Bildung, als ihrer Vorarbeit? Aber freilich scheint bei diesem Verhältnisse der Natur-Philosophie ein sehr zufälliger Gegenstand und eine sehr zufällige Aufgabe zugewiesen zu seyn. Denn wie versichert sich denn die Natur-Philosophie, daß die empirische Physik jenes Allgemeine, welches durch sie in der eigenen, inneren Nothwendigkeit begriffen werden soll, auf richtige und vollständige Weise begriffen habe? und davon müßte sie doch versichert seyn, wenn sie auch nur den Versuch machen wollte, jenes Allgemeine in der eigenen, immanenten Nothwendigkeit zu begreifen; zu der sophistischen Kunst wird sie sich doch nicht bekennen wollen, das, was die empirische Physik nun eben gerade von Gattungen, Kräften und Gesetzen aufweist, als im Begriffe nothwendig vorzustellen! Jene sogenannte eigene, immanente Nothwendigkeit des Begriffes müßte in Verlegenheit, wohl gar in Widerspruch mit sich selbst gerathen, wenn (wovon die Geschichte der Naturwissenschaften Beispiele genug hat) die von der empirischen Physik dargebotene Erkenntniß sich im Fortgang der Wissenschaft als unvollständig oder gar irrig erwiese. Hat die Natur-Philosophie die Aufgabe, das, was die empirische Physik gefunden und gewonnen, zu begreifen, so ist sie von dem Zustande dieser abhängig, wechselt mit dieser in Fortschritten und Rückschritten und von einer inneren, immanenten Nothwendigkeit des Begriffes kann die Rede nicht seyn. Die Natur-Philosophie thäte wohl besser daran, diesen Zwischenhändler geradehin von sich zu weisen. Dann treten aber möglicher Weise zwei Fälle ein.

Die Natur-Philosophie nimmt in ihre Aufgabe auch das Geschäft auf, von den Einzelnheiten der Erfahrung aus jenes Allgemeine in der Nothwendigkeit des Denkens zu begreifen. Auf diese Weise wäre sie ihres Resultates und Erfolges in höherem Grade versichert, obwohl dieses Geschäft mühsamer wäre, als, dasjenige, was Andere gefunden, in logische Formeln

zu fassen. Sie könnte dasselbe nicht darum etwa von sich ausschließen, weil der Stoff, welcher und wie er in der Erfahrung vorgefunden wird, etwas Gedankenloses, von allem Begriff Entblöstes sey. Diese Ansicht, für sich geistlos, stimmte mit der Hegel'schen Lehre nicht überein. Aber der angenommene Fall ist durchaus nicht im Geiste des Hegel'schen Philosophirens. Diesem ist allein der andere angemessen, daß die Natur-Philosophie, unabhängig von der empirischen Physik und von der Erfahrung, rein aus dem Elemente des Denkens die Bestimmungen der natürlichen Dinge, welche die Sache selbst sind, entwickle.

Dieß wird durch die Hegel'schen Lehrsätze von der Uebereinstimmung der Natur-Philosophie mit der Erfahrung bestätiget.

Hegel sagt: die Natur-Philosophie muß mit der Erfahrung übereinstimmen. Wenn der Gegenstand nach seiner Gedankenbestimmung angegeben ist, so muß noch weiter die empirische Bestimmung, welche derselben entspricht, nahmhaft gemacht und von dieser aufgezeigt werden, daß sie jener in der That entsprechend ist; dieß ist aber in Beziehung auf die Nothwendigkeit des Inhalts kein Berufen auf die Erfahrung.

Daß der naturphilosophische Begriff mit der Erfahrung übereinstimmen müsse, wird gerne angenommen; aber es hat mit dieser Uebereinstimmung doch eine eigene Bewandtniß, die genauer anzusehen ist.

Die Natur-Philosophie macht sich das Allgemeine der Natur zum Gegenstand und begreift dasselbe in der inneren Nothwendigkeit (sey es durch oder ohne die Vermittlung der empirischen Physik). Hat sie so die Gedanken, Bestimmungen, die Begriffe der Gegenstände gefunden, so braucht sie sich nicht weiter auf die Erfahrung zu berufen (als ob die Begriffe nur darum und insofern wahr wären, weil und als sie mit der Erfahrung übereinstimmen), sondern sie hat nur hinzuweisen: Siehe! was ich in und aus dem Denken als nothwendig begriffen habe, ist wirklich auch so in der Erfahrung, in der empirischen Erscheinung (s. S. 305 und 299). Wohl! aber wenn Begriff und Erfahrung einander widerstreiten? wenn das Denken in seiner immanenten Entwicklung Etwas findet, was sich in der Erfahrung nicht aufzeigen läßt? oder umgekehrt die Entwicklung des Denkens Etwas nicht giebt, was doch in der Erfahrung da ist? Wie soll dieser Widerspruch

und dieses Nicht-Zusammentreffen von Erfahrung und Begriff gelöst, ausgeglichen werden? Consequenterweise wird die Hegel'sche Philosophie sich für den Begriff, als den innerlich nothwendigen entscheiden.

Dieß leitet auf den Hegel'schen Begriff von der Natur.

Die Natur, sagt Hegel, hat sich als die Idee in der Form des Andersseyns ergeben. Dieser Ausdruck: Andersseyn, ist schon ein vieldeutiger. Ist unter dem Andersseyn ein Gegensatz zu verstehen, so daß die Natur die Idee (Gott) in der Form des Gegensatzes wäre (ἀντιθεος), oder ist darunter ein Ab- und Gegenbild gemeint, sodaß die Natur das Ab- und Gegenbild der Idee (Gottes) wäre? Irgend eine Bedeutung jenes Ausdrucks sollte fixirt seyn; denn an sich ist die Formel: die Natur ist die Idee in der Form des Andersseyns, völlig unbestimmt, da das Andere als solches ein unendlich mannigfaltiges seyn kann. Die Encyklopädie setzt hinzu: da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder sich äußerlich ist; so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen die Idee, * sondern die Aeußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.

Mit diesen Erklärungen kommen wir aus der vorigen Unbestimmtheit nicht heraus; denn sofern die Natur das Negative der Idee ist, wäre sie ungöttlich, sofern sie aber die sich äußerliche Idee ist, wäre sie göttlich (der äußerliche Gott). Doch dieser Widerspruch ist vielleicht als ein innerer und nothwendiger absichtlich gesetzt. Um hierüber zu entscheiden sind folgende Sätze beizuziehen: die Natur ist an sich, in der Idee göttlich; aber wie sie ist, entspricht ihr Seyn ihrem Begriffe nicht, sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch, der Abfall der Idee von sich selbst, indem die Idee in dieser Gestalt der Aeußerlichkeit, in der Unangemessenheit mit sich selbst ist.

Nach diesen Sätzen müßte man zwischen der Natur, wie sie in der Idee (Gott), und zwischen der Natur, wie sie außer der Idee (Gott) ist, unterscheiden. Wie sie in der Idee ist, ist sie göttlich; aber indem die Idee sich entschließt, sich als Natur

* Allein der Begriff des Aeußerlichen und der Äußerlichkeit ist doch nur ein relativer, und in welcher Beziehung sollte doch die Natur äußerlich seyn, wenn sie es nicht in Beziehung auf die Idee ist, die in der Natur sich äußerlich ist?

frei aus sich zu entlassen, als äußerliche, ist die Natur der Idee unangemessen, entspricht ihr Seyn ihrem Begriffe nicht, ist sie (sogar) ein Abfall der Idee von sich. Es fragt sich: warum denn jener Act der Entäußerung die Folge haben soll, daß die Natur der Idee unangemessen ist, ihr Seyn ihrem Begriffe nicht entspricht? Wenn die Idee sich entschließt, sich als Natur frei aus sich zu entlassen, so sollte in diesem freien Act der Entäußerung die Idee in der Natur offenbar werden und diese Offenbarung der Idee angemessen seyn, also kein Abfall der Idee von sich selbst. Denn man kann sich das Verhältniß auch nicht so denken, daß, nachdem die Idee sich als Natur frei aus sich entlassen, diese Natur und die Idee einander nichts mehr angiengen, das Band zwischen der Natur und der Idee zerrissen wäre und die Idee keine Macht mehr hätte, in der Natur zu wirken und sich zu äußern. Dieses will wohl auch die Hegel'sche Philosophie nicht behaupten, sondern nur, die Natur sey der Idee nicht (durchaus) angemessen, ihr Seyn entspreche nicht (durchaus) ihrem Begriff. Aber in dem Acte der Entäußerung als solcher liegt dieses nicht, um so weniger, als die Idee doch wohl nicht so unmächtig ist, wie etwa der menschliche Künstler, der, wenn er eine Idee frei aus sich entläßt, um sie äußerlich darzustellen, allerdings — weil seine Kraft an sich und durch den unabhängigen Stoff beschränkt ist — darauf verzichten muß, daß diese äußere Darstellung seiner Idee oder seinem Begriff vollkommen entspreche. Die Encyklopädie sagt: in dieser Aeußerlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegen einander, der Begriff ist deßwegen als Innerliches; die Natur zeigt daher in ihrem Daseyn keine Freiheit, sondern Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Aber auch diese Zufälligkeit folgt aus dem Acte der Entäußerung nicht, wie schon an sich die Freiheit zwar zu ihrem Gegensatze die Nothwendigkeit hat, diese Nothwendigkeit aber die Zufälligkeit nicht neben sich duldet, sondern ausschließt. Wenn sonach eine Unangemessenheit der Natur zu der Idee, der Widerspruch in ihr, nicht in dem Acte der Entäußerung einen (objectiven) Grund haben kann; so muß dieser Grund irgendwo anders liegen und gesucht werden.

Die Gebilde der Natur, sagt Hegel, haben einestheils ihre

durch den Begriff bestimmte Nothwendigkeit und ihre vernünftige Bestimmung, anderntheils aber auch eine gleichgültige Zufälligkeit und unbestimmbare Regellosigkeit. Das ist eben die Ohnmacht der Natur, daß sie den Begriffsbestimmungen nicht getreu bleiben und ihnen gemäß ihre Gebilde bestimmen und erhalten kann.* Indessen macht doch die Idee den Grund der Natur aus und der Begriff ist das Innere derselben. Aber jene Ohnmacht der Natur (hier fängt wohl die Auflösung des Räthsels an) setzt der Philosophie Gränzen, und das Abgeschmackteste ist, von dem Begriffe zu verlangen, er solle den unendlichen Reichthum, die Mannigfaltigkeit der Formen, vollends gar unvernünftiger Weise die Zufälligkeit, die in die äußerliche Anordnung der Naturgebilde sich einmischt, begreifen. Es ist der sinnlichen Vorstellungsweise (?) zuzurechnen, solche Zufälligkeit, Willkür, Ordnungslosigkeit für die hohe Freiheit und Vernünftigkeit der Natur, für die Göttlichkeit derselben oder wenigstens in derselben zu halten. Spuren der Begriffs-Bestimmungen werden sich allerdings bis in das Particularste hinein verfolgen lassen, aber dieses läßt sich durch sie nicht erschöpfen, u. s. w.

Es ist wohl jedem Unbefangenen klar, daß das subjective Unvermögen des Erkennens und Begreifens der Natur zugeschoben wird, um sich die demüthige Behauptung zu ersparen, daß nicht das weltliche Wesen, sondern das denkende Wesen, die (subjective) Vernunft, in solchen Widerspruch gerathe (Vergl. §. 48 der Encyklopädie). **

Soviel über den Begriff von der Natur in ihrem Verhältnisse zu der Idee; nun von dem Begriff von der Natur an und für sich. Dieser wird in zwei Hauptsätzen bestimmt:

1) Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen nothwendig hervorgeht und die nächste Ursache derjenigen ist, aus welcher sie resultirt, aber nicht so,

* Hier wird offenbar die Natur als ein Selbstständigwirkendes behandelt, als ein der Macht der (inwohnenden) Idee Entgegenwirkendes oder dieselbe wenigstens Beschränkendes, was unwillkürlich an die Vorstellung der Alten von der Materie erinnert.

** Vergl. meine vermischte philosophische Abhandlungen. Zweites Bändchen, Tübingen bei Heinrich Laupp, 1831. S. 148 fol. 159 folg.

daß die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren den Grund der Natur ausmachenden Idee.

2) Die Natur ist an sich ein lebendiges Ganzes; die Bewegung ihrer Idee durch ihren Stufengang ist näher dieß, sich als das zu setzen, was sie an sich ist; oder was dasselbe ist, aus ihrer Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit, welche der Tod ist, in sich zu gehen, um als Lebendiges zu seyn, aber ferner auch diese Bestimmtheit der Idee, in welcher sie nur Leben ist, aufzuheben, und zum Geiste zu werden, der ihre Wahrheit und ihr Endzweck ist (todte Natur, lebendige Natur, Geist).

Was endlich die Eintheilung der Naturphilosophie anbelangt, so zerfällt sie in Mechanik, Physik, Organik.

Die Mechanik betrachtet die Natur in der unendlichen Vereinzelung, die Physik in der Besonderheit, und die Organik in der Subjectivität.

Die Mechanik

betrachtet

A. Das ganz abstracte Außereinander;

a) Raum ist die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur, die abstracte Allgemeinheit ihres Außersichseyns, die vermittlungslose Gleichgültigkeit derselben; das ganz ideelle Nebeneinander, und continuirlich. Als Begriff überhaupt (und bestimmter als das gleichgültige Außereinanderseyn) hat der Raum dessen Unterschiede an ihm, und zwar unmittelbar in seiner Gleichgültigkeit als die blos verschiedenen, ganz bestimmungslosen drei Dimensionen. Aber der Unterschied ist wesentlich bestimmter, qualitativer Unterschied, als solcher ist er zunächst die Negation des Raumes selbst, der Punkt; die Negation ist aber Negation des Raumes, d. h. sie ist selbst räumlich; der Punkt als wesentlich diese Beziehung d. i. als sich aufhebend, ist die Linie, das erste Andersseyn des Punktes. Die Wahrheit des Andersseyns ist aber die Negation der Negation. Die Linie geht daher in Fläche über, welche einerseits eine Bestimmtheit gegen Linie und Punkt, und so Fläche überhaupt ist, andererseits ist sie die aufgehobene Negation des Raums, somit Wiederherstellung der räumlichen

Totalität, welche aber nunmehr das negative Moment an ihr hat; umschließende Oberfläche, die einen einzelnen ganzen Raum absondert.

Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist aber in der Sphäre des Außersichseyns ebensowohl für sich und als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend. So für sich gesetzt ist sie die

b) Zeit, die negative Einheit des Außersichseyns, gleichfalls ein schlechthin Abstractes, Ideelles; sie ist das Seyn, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist, das, aber angeschaute, Werden. Ihre Dimensionen, die Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, sind das Werden der Aeußerlichkeit als solches, und dessen Auflösung in die Unterschiede des Seyns als das Uebergehen in Nichts und des Nichts als des Uebergehens in Seyn. Das unmittebare Verschwinden dieser Unterschiede in die Einzelnheit, ist die Gegenwart als Jetzt.

Der Raum ist in sich selbst der Widerspruch des gleichgültigen Auseinanderseyns und der unterschiedslosen Continuität, die reine Negativität seiner selbst und das Uebergehen zunächst in die Zeit. Ebenso ist die Zeit das unmittelbare Zusammenfallen in die Indifferenz, in das ununterschiedene Außereinander oder den Raum. So ist dieser wieder mit negativer Bestimmung, als ausschließender Punkt, aber die Negation ist nun an ihm gesetzt, sie ist concret durch die totale Negativität; der so concrete Punkt ist

c) der Ort, die gesetzte Identität des Raumes und der Zeit, aber zunächst ebenso der gesetzte Widerspruch, welcher der Raum und die Zeit, jedes an ihm selbst, ist. Der Ort ist die räumliche, somit gleichgültige Einzelnheit und dieß nur als Zeit, als räumliches Jetzt, sodaß der Ort unmittelbar gleichgültig gegen sich als diesen und sich äußerlich, die Negation seiner und ein anderer Ort ist. Dieß Vergehen und Sichwiedererzeugen des Raums in Zeit und der Zeit in Raum, daß die Zeit sich räumlich als Ort, aber diese gleichgültige Räumlichkeit ebenso

unmittelbar zeitlich gesetzt wird, ist die Bewegung; ein Werden, das aber selbst eben so sehr unmittelbar identische daseyende Einheit beider, die Materie, ist.

B. Materie und Bewegung. Hier haben wir den Uebergang aus der Idealität in die Realität, welcher für den Verstand unbegreiflich ist.

Die Materie hält sich gegen ihre Identität mit sich, durch das Moment ihrer Negativität, Verschiedenheit oder abstracten Vereinzelung, auseinander; sie enthält Repulsion. Ebenso wesentlich ist, weil diese Verschiedenheit ein und dasselbe sind, die negative Einheit dieses außereinanderseyenden Fürsichseyns; die Materie ist somit continuirlich und enthält Attraction. Die Einheit dieser Momente ist negative Einheit derselben, die Einzelnheit; — als gegen das unmittelbare Außereinander der Materie noch unterschieden und darum selbst noch nicht als materiell gesetzt, sondern außer demselben, ideelle Einzelnheit, Mittelpunkt — die Schwere.

a) Die träge Materie. Die Materie hat zunächst als blos allgemeine und unmittelbare nur einen quantitativen Unterschied und ist besondert in verschiedene Quanta-Massen, welche in der oberflächlichen Bestimmung eines Ganzen oder Eins, Körper sind. Als der Raum, in welchem die Zeit aufgehoben ist, ist der Körper dauernd, und als die Zeit, in der das gleichgültige Bestehen des Raums aufgehoben ist, vergänglich, überhaupt ein ganz zufälliges Eins. Er ist die beide in ihrer Entgegensetzung bindende Einheit, Bewegung, die aber nach der Unmittelbarkeit des Unterschiedes, zunächst als verschieden von ihm, ihm äußerlich ist, sowie seine Negation derselben, die Ruhe, er ist träge.

b) Der Stoß. Der träge Körper äußerlich in Bewegung gesetzt und so auf einen anderen bezogen, macht momentan mit diesem Einen Körper aus und die Bewegung ist auf diese Weise Eine beider Körper. Aber ebensosehr leisten sie sich Widerstand, indem jeder gleichfalls als unmittelbares Eins vorausgesetzt ist. Dieß ihr für sich Seyn gegeneinander ist ihre Schwere.

c) Der Fall ist die relativ-freie Bewegung, frei, indem sie durch den Begriff des Körpers gesetzt, die Erscheinung seiner eigenen Schwere ist; sie ist ihm daher immanent. Aber sie ist zugleich als die nur erste Negation der Aeußerlichkeit bedingt; die Entfernung von dem Zusammenhange mit dem Centrum ist daher noch die äußerlich gesetzte, zufällige Bestimmung. Der Fall ist das nur abstracte Setzen eines Centrums, in dessen Einheit der Unterschied der partikulären Massen und Körper sich als aufgehoben setzt. Aber das einfache für sich Seyn des Centrums ist als diese negative Beziehung auf sich selbst, wesentlich Repulsion seiner selbst — formelle Repulsion in die vielen ruhenden Centra (Sterne) — lebendige Repulsion, als Bestimmung derselben nach den Momenten des Begriffs, und wesentliche Beziehung dieser hienach unterschieden gesetzten Centra auf einander, welche Beziehung als der Widerspruch ihres selbstständigen für sich Seyns und ihres in dem Begriffe ideell Zusammengeschlossenseyns, in seiner Erscheinung Bewegung, und zwar die absolut freie Bewegung ist.

C. Absolute Mechanik. Die Gravitation ist der wahrhafte und bestimmte Begriff der materiellen Körperlichkeit, der zur Idee realisirt ist. Die allgemeine Körperlichkeit urtheilt sich wesentlich in besondere Körper und schließt sich zum Momente der Einzelnheit oder Subjectivität als erscheinendes Daseyn in der Bewegung zusammen, welche hiedurch unmittelbar ein System mehrerer Körper ist. Was die Körper betrifft, in welchen der Begriff der Schwere frei für sich realisirt ist, so haben sie zu Bestimmungen ihrer unterschiedenen Natur die Momente ihres Begriffs. Einer ist also das allgemeine Centrum der abstracten Beziehung auf sich selbst. Diesem Extreme steht die unmittelbare, außer sich seyende, centrumlose Einzelnheit, als gleichfalls selbstständige Körperlichkeit erscheinend, entgegen. Die besonderen aber sind, die sowohl in der Bestimmung des Außersichseyns, als zugleich des Insichseyns stehen, Centra für sich sind und sich auf den ersten als auf ihre wesentliche Einheit beziehen.

Die Substanz der Materie, die Schwere, zur Totalität des Begriffs entwickelt, hat das ohne sie leere Außersichseyn der Materie nicht mehr außer ihr. So hat die Form, die zunächst nur in den idealen Bestimmungen des Raumes, der Zeit und Bewegung, und deren Einheit als ein außerhalb der außer sich seyenden Materie bestimmtes Centrum gesetzt war, das Außereinander der Materie an ihr selbst, und ist materialisirt. Oder umgekehrt hat die Materie in dieser Negation ihres Außersichseyns in der Totalität, das vorher nur gesuchte Centrum, ihr Selbst an ihr selber erhalten. Ihr abstractes dumpfes Insichseyn, als schwer überhaupt, ist zur Form entschlossen; sie ist qualificirte Materie.

Die Physik

hat zu ihrem Inhalte

A. die allgemeine Individualität, und zwar

a) die freien physischen Körper,

α) das Licht, das allgemeine existirende Selbst der Materie, das absolut-leichte und als Materie unendliches, aber als diese materielle Idealität untrennbares und einfaches Außersichseyn, Stern, Sonne;

β) die Körper des Gegensatzes, der lunarische und der kometarische Körper;

γ) der Körper der Individualität, die Erde oder der Planet überhaupt;

b) die Elemente,

α) die Luft, negative Allgemeinheit, als zum selbstlosen Moment eines anderen herabgesetzt, daher auch schwer; die gegen das Licht passive, durchsichtige, aber alles Individuelle in sich verflüchtigende, nach Außen mechanisch elastische, in alles eindringende Flüssigkeit;

β) die Elemente des Gegensatzes, Feuer und Wasser;

γ) individuelles Element, die zunächst noch unbestimmte Erdigkeit überhaupt.

c) der elementarische Proceß, der meteorologische.

B. Die besondere Individualität:

a) specifische Schwere,

b) Cohäsion,

c) der Klang,
d) die Wärme. *

C. Die totale Individualität:
a) die Gestalt;
α) die unmittelbare, einerseits das Extrem der Punktualität der Sprödigkeit, andererseits das Extrem der sich fugelnden Flüssigkeit;
β) der Magnetismus, wo der Punkt in die Linie übergeht;
γ) der Krystall, die abstracte Linearität zur Fläche und Oberfläche des ganzen Körpers realisirt;
b) die Besonderung des individuellen Körpers;
α) Verhältniß zum Licht (Strahlenbrechung, Farbe);
β) der Unterschied an der Individualität;
1) Geruch,
2) Geschmack; **
γ) die Totalität in der besonderen Individualität, Electricität;
c) der chemische Proceß;
1) Vereinung,
α) Galvanismus,
β) Feuerproceß,
γ) Neutralisation, Wasserproceß,
δ) der Proceß in seiner Totalität; ***
2) Scheidung.

Der chemische Proceß selbst ist dieß, die Unmittelbarkeit der Körperlichkeiten, die in ihn eingehen und durch ihn ebenso aufgehoben als hervorgebracht werden, als negirte zu setzen, und die Eigenschaften der Körper als Bestimmungen, welche als Resultate einer besonderen Stufe des Processes erscheinen, zugleich auf einer anderen zu verändern. Was in ihm so im Allgemeinen gesetzt wird, ist die Relativität dieser Eigenschaften. Das gleichgültig-bestehende Körperliche ist dadurch nur als Moment der Individualität gesetzt, und der Begriff hat damit die ihm entsprechende Realität erlangt; die in Einem, aus der

* Hier sind vier Glieder.
** Hier sind nur zwei Glieder.
*** Hier finden sich wieder vier Glieder; unmittelbar vorher (β. γ.) kommt gar keine Gliederung vor.

Besonderung der unterschiedenen Körperlichkeiten sich hervorbringende concrete Einheit mit sich, welche ebensosehr diese ihre einseitige Form der Beziehung auf sich oder der Unmittelbarkeit negirt, und sich in die Momente des Begriffs dirimirt und besondert, so der unendliche sich selbst anfachende und unterhaltende Proceß, — der Organismus.

Die Organik.

Die Idee ist zur Existenz gekommen, zunächst zur unmittelbaren, zum Leben. Dieses ist

A. die geologische Natur, der geologische Organismus, als Gestalt, das allgemeine Bild des Lebens.

B. Die vegetabilische Natur.

C. Der thierische Organismus.

a) Die Gestalt als die individuelle Idee, die in ihrem Begriff existirt und sich auf sich selbst bezieht. Die animalische Gestalt ist

1) der Begriff in seinen nun daseyenden Bestimmungen. Das animalische Subject ist daher

α) sein einfaches, allgemeines Insichseyn in seiner Aeußerlichkeit — Sensibilität,

β) Besonderheit, als Reizbarkeit von Außen und aus dem aufnehmenden Subjecte kommende Rückwirkung dagegen nach Außen — Irritabilität,

γ) die Einheit dieser Momente, die negative Rückkehr zu sich selbst aus dem Verhältniß der Aeußerlichkeit und dadurch Erzeugung und Setzen Seiner als eines Einzelnen, Reproduction.

2) Das Thier ist hiedurch für sich

α) die Centra von drei Systemen abgetheilt, Kopf, Brust und Unterleib;

β) die Gestalt als Ganzes unterscheidet sich in die zwei Richtungen nach Innen und nach Außen;

γ) das Ganze als Ein selbstständiges Individuum ist in dieser sich auf sich beziehenden Allgemeinheit, im Geschlechts-Verhältnisse, selbst nur im Verhältnisse zu einem anderen Individuum.

3) Die lebendige Gestalt ist wesentlich Proceß und zwar ist

sie als solche der abstracte der lebendigen Einzelnheit, der Gestaltungs-Proceß innerhalb ihrer selbst, der das einfache unmittelbare Selbstgefühl zum Resultate hat.

b) Die Assimilation. Die Formen dieses Processes sind

1) der theoretische Proceß, die Sensibilität als äußerer Proceß und zwar das bestimmte Gefühl, welches sich in die Vielsinnigkeit der unorganischen Natur unterscheidet. Die Sinne und die theoretischen Processe sind daher

a) der Sinn der mechanischen Sphäre, der Schwere, der Cohäsion, der Wärme, das Gefühl als solches

b) die Sinne des Gegensatzes

α) der besonderten Luftigkeit, und

β) der gleichfalls realisirten Neutralität des concreten Wassers, und der Gegensätze der Auflösung der concreten Neutralität — Geruch und Geschmack;

c) der Sinn der Idealität,

α) als Manifestation des Aeußerlichen für Aeußerliches, des Lichtes überhaupt und der Farbe,

β) als Manifestation der Innerlichkeit, die sich als solche in ihrer Aeußerung kund giebt, des Tones; — Gesicht und Gehör.

2) Der reelle Proceß, das praktische Verhältniß beginnt mit dem Gefühl des Mangels und dem Trieb, ihn aufzuheben, an welchem die Bedingung eines Erregtwerdens von Außen und die darin gesetzte Negation des Subjects in der Weise eines Objects, gegen das jenes gespannt ist, erscheint.

3) Der Bildungstrieb; der Kunsttrieb, die Einheit des ideellen theoretischen und des realen Processes der Verdauung.

c) Der Gattungs-Proceß.

1) Das Geschlechts-Verhältniß, die Begattung;

2) Die Gattung und die Arten;

3) die Gattung und das Individuum;

a) die Krankheit,

b) die Heilung,

c) der Tod des Individuums aus sich selbst.

Betrachtet man die S. 363 folg. angeführte Stelle, in welcher der Uebergang der Idee aus ihrem An-sich in die Natur ausgedrückt ist, genauer, so ist darin (wenn wir uns so ausdrücken

wollen) ein idealer und ein realer Proceß angedeutet. Ein idealer, sofern die für sich seyende Idee, in der Einheit mit sich betrachtet, als anschauende Idee gesetzt wird — ein realer, sofern die Idee sich entschließt, sich als Natur aus sich zu entlassen; denn die Natur ist doch wohl etwas Reales. Erinnern wir uns aber, daß das Denken, wie es Gegenstand der Logik ist, nur als unpersönliches gedacht werden kann, so ist schon der ideale Proceß unbegreiflich; der reale Proceß scheint an und für sich insofern erklärt, als das Denken = Seyn gesetzt wird; allein, abgesehen, daß dieß eine bloße Voraussetzung ist, erhebt sich eben wieder die Frage, wie von einem unpersönlichen Seyn gesagt werden könne, daß es sich entschließe, sich als Natur frei aus sich zu entlassen. Dieser nicht vermittelte Kampf zwischen Idealismus und Realismus spricht sich dann auch in dem Fortgang der Natur-Philosophie aus, und nicht minder trägt diese Spuren von der Anerkennung des Satzes, daß die Idee, aus welcher die Natur hervorgeht, das noch unpersönliche Denken sey.

Was das letztere betrifft, so wird gelehrt, die Aeußerlichkeit mache die Bestimmung aus, in welcher die Idee als Natur ist; in dieser Aeußerlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegen einander; der Begriff sey deswegen als Innerliches; die Natur zeige daher in ihrem Daseyn keine Freiheit, sondern Nothwendigkeit und Zufälligkeit; ihr Seyn entspreche dem Begriffe nicht, sie sey vielmehr der unaufgelöste Widerspruch. In dem Acte, daß die Idee sich entschließt, sich frei aus sich zu entlassen, kann (wie früher schon bemerkt wurde) der Grund davon nicht liegen, sondern nur darin, daß die Idee noch auf einer untergeordneten Stufe der Entwicklung sich befindet, und so fanden wir sie, indem wir sie als noch unpersönliches Denken kennen lernten.

Der unvermittelte Kampf zwischen Idealismus und Realismus zeigt sich endlich in der Art und Weise, wie Hegel das Verhältniß der Naturphilosophie zur Erfahrung bestimmt. Auf der einen Seite soll die Naturphilosophie gar nicht entstehen und sich bilden können ohne Erfahrung und ohne empirische Physik, welche aus der Erfahrung das Allgemeine, die Gattungen

und Gesetze entwickelt; auf der anderen Seite tritt nun das speculative Denken ein und die Entwicklung des Denkens, als des ursprünglichen, vollkommen selbstständigen, rein und schlechthin aus sich selbst. Dieses Denken entwickelt rein aus sich selbst für dasjenige, was da ist, die Gedankenbestimmungen und dieses wird ebendamit in der Nothwendigkeit des Begriffes erkannt. Es fragt sich dann aber nicht mehr, ob diesen Begriffen die Erfahrung entspreche, in dem Sinne nämlich, daß die Erfahrung und was in derselben da ist, die Regel und der Prüfstein der Wahrheit wäre; sondern man hat nur aufzuzeigen, daß, was im Denken als nothwendig begriffen worden, auch wirklich so in der Erfahrung da sey.

Wenn also auf der einen Seite das Denken und die Entwicklung desselben von der Erfahrung abhängig ist, sofern diese den Stoff giebt, so soll es auf der anderen Seite, was den eigentlichen logischen Inhalt betrifft, von derselben ganz unabhängig, in sich selbstständig und nothwendig seyn. Dieses Verhältniß scheint hier um so weniger angemessen zu seyn, weil ja die Natur, also was in der Erfahrung da ist, durch die Idee, durch das Denken gesetzt ist, und sonach die Idee in sich immanent hat, so daß unmittelbar in der Erfahrung und aus ihr, ja aus ihr allein die Nothwendigkeit des Begriffes erkannt werden sollte. Die Erfahrung und was in der Erfahrung da ist, ist ja eben dasjenige, worin sich die Idee, das Denken entwickelt. Uebrigens, indem die Naturphilosophie die Natur als ein System von nothwendigen Begriffen darstellt, setzt sie voraus, daß die Natur fertig und die Wissenschaft sich der ganzen Natur bewußt sey. Allein die eine Voraussetzung hat ebensowenig Grund, als die andere. Die Hegel'sche Naturphilosophie ist übrigens nach demselben Grundschema angelegt, wie die Logik, nämlich nach dem der These, Antithese und Synthese, und theilt sich in Mechanik, Physik und Organik.

Das Höchste, wozu es die Natur (nämlich die irdische) bringt, ist das thierische Leben. Allein dieses zeigt sich als ein krankes, sowie sein Gefühl als ein unsicheres, angstvolles, unglückliches. Hierin offenbart sich die ursprüngliche Unangemessenheit, Schwäche und Ohnmacht des Begriffes in der Natur. Indessen ist hier eben der Punkt, wo die Idee von der Natur in

den Geist übergeht (vrgl. §. 375. 376. der Encyklopädie), d. h. in den Begriff, welcher den Begriff zu seinem Daseyn hat.

Dritter Theil.

Philosophie des Geistes.

Zuerst müssen wir wieder den Uebergang von der Natur zum Geiste, von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes näher bemerklich machen; denn vornämlich in diesen Uebergängen muß sich das Systematische oder Unsystematische, das Wissenschaftliche oder Unwissenschaftliche dieser Philosophie an den Tag legen.

In der Natur-Philosophie kam

1) die Mechanik vor; die Idee als Natur wurde in der Bestimmung des Außereinanderseyns, der unendlichen Vereinzelung betrachtet, die Einheit der Form ist außer derselben, daher, als eine ideelle, nur gesucht;
2) die Physik; die Idee als Natur wurde in der Bestimmung der Besonderheit betrachtet, so daß die Formbestimmungen realisirt sind, oder die Realität mit immanenter Bestimmtheit und existirender Differenz gesetzt ist; ein Reflexionsverhältniß, dessen Insichseyn die Individualität ist;
3) die Organik; die Idee als Natur wurde in der Bestimmung der Subjectivität betrachtet, in welcher die realen Unterschiede der Form ebenso zur ideellen Einheit, die sich selbst gefunden und für sich ist, zurückgebracht sind.

Von da aus muß nun der Uebergang zum Geiste geschehen, und derselbe liegt in folgender Gedanken-Verbindung:

Das Lebendige ist als solches Subject. Diese Subjectivität des Lebendigen ist wesentlich an sich mit dem concreten Allgemeinen, der Gattung identisch. Die erreichte Identität mit dieser ist daher nur das Aufheben des formellen Gegensatzes, der Unmittelbarkeit und der Allgemeinheit der Individualität. Die Subjectivität ist in der Idee des Lebens der Begriff, so ist sie an sich das absolute Insichseyn der Wirklichkeit, und durch das aufgezeigte Aufheben der Unmittelbarkeit ihrer Realität ist sie (die Subjectivität des Lebendigen?) mit sich selbst zusammengegangen; das letzte Außersichseyn

der Natur ist aufgehoben. Die Natur ist hiemit (mit der Subjectivität des Lebendigen überhaupt und im Allgemeinen?) in ihre Wahrheit übergegangen, in die Subjectivität des Begriffs, deren Objectivität selbst die aufgehobene Unmittelbarkeit der Einzelnheit, die concrete Allgemeinheit ist, * so daß der Begriff gesetzt ist, welcher den Begriff zu seinem Daseyn hat — der Geist.

Die Deduction des Geistes beginnt demnach von dem Gedanken, daß die Subjectivität des Lebendigen wesentlich an sich mit dem concreten Allgemeinen, der Gattung, identisch sey, und schließt mit dem: der Geist ist der Begriff, welcher den Begriff zu seinem Daseyn hat. Die Mittelglieder sind aber zum Theil so dunkel, zum Theil so widersprechend, daß eine wirkliche Gedankenverbindung nicht zu erkennen ist. Der Hauptgedanke scheint ungefähr der zu seyn, daß in dem Geiste, als der Identität des Einzelnen und des Allgemeinen, der Subjectivität und der Objectivität, die Natur oder eigentlich die Idee aus ihrer Entäußerung und Aeußerlichkeit wieder in sich selbst zurückkommt und zurückkehrt. **

Genauere und deutlichere Belehrung finden wir vielleicht in demjenigen, was über den Begriff des Geistes gesagt ist. Die Hauptsätze sind folgende: der Geist hat für uns (nur für uns?) die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichseyn gelangte Idee ergeben, deren Object ebensowohl als das Subject der Begriff ist. Diese Identität ist absolute Negativität, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äußerliche Objectivität hat, diese seine Entäußerung aber aufgehoben, und er in dieser sich identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur, als Zurückkommen aus der Natur.

In der Natur hat (dieß lernen wir zunächst hieraus) der

* Nach Obigem ist aber mit der Unmittelbarkeit die Allgemeinheit aufgehoben, sofern die Identität der Subjectivität mit dem concreten Allgemeinen erreicht ist.

** Dasselbe könnte man aber nach der oben angeführten Stelle von jedem Lebendigen sagen.

Begriff seine vollkommene äußerliche Objectivität erreicht; dieß ist der Moment, wo der Act der Entäußerung geschlossen, die Entäußerung aufgehoben ist und der Begriff aus dieser Entäußerung zur Identität mit sich zurückkommt. Insofern hat der Geist — offenbar nicht blos für uns, sondern für sich — die Natur zu seiner Voraussetzung, indem die Entäußerung in der Natur und in die Natur die Basis, der Grund und die Bedingung der Entwicklung des Geistes (der Idee als Geist) ist. Insofern kann man auch sagen, der Geist sey die Wahrheit der Natur, indem die Idee in ihrer Entäußerung in der Natur und vermittelst derselben nach dem Momente strebt, als Geist zu sich und in sich zurück zu kommen. Man kann auch sagen, der Geist sey das absolut Erste der Natur, zwar nicht der Zeit nach (außer sofern er implicite genommen wird), aber der Dignität nach.

Wie nun aber in dieser Wahrheit (sofern der Geist die Wahrheit der Natur ist) die Natur verschwunden seyn soll, ist nicht einzusehen, außer sofern Etwas geworden, was nicht mehr Natur ist. Aber dieses Etwas hat ja die Natur zu seiner Voraussetzung, zur Basis, Grundlage und Bedingung seiner Entwicklung, und zwar nicht nur im Momente, sondern in seiner Wirklichkeit.

Das Wesen des Geistes (sofern in ihm die Entäußerung der Idee in der Natur aufgehoben, negirt, in ihm die Idee aus der Entäußerung zur Identität mit sich selbst zurückgekommen ist) ist deswegen formell die Freiheit. In ihm ist die Idee frei geworden und frei (da sie in der Natur, als ihrem Andern und Aeußern gebunden ist oder war). Nach dieser formellen Bestimmung (Freiheit) kann er von allem Aeußerlichen und seiner eigenen Aeußerlichkeit, seinem Daseyn selbst abstrahiren, und in dieser Negativität affirmativ sich erhalten und identisch für sich seyn. Diese Möglichkeit ist seine abstracte für sich seyende Allgemeinheit in sich (?). Diese Allgemeinheit (also die Möglichkeit, von seinem Daseyn selbst zu abstrahiren) ist auch sein Daseyn (!!).

Als für sich seyend ist das Allgemeine sich besondernd (!) und hierin (wie vorhin in der Allgemeinheit!) Identität mit sich. Die Bestimmtheit (?) des Geistes ist daher (?) die Manifestation, das Offenbaren selbst. Seine Möglichkeit ist daher

(woher?) unmittelbar unendliche, absolute Wirklichkeit (doch kommt auch eine Lehre vom endlichen Geiste vor).

Das Offenbaren, welches als die abstracte Idee unmittelbarer Uebergang, Werden der Natur ist, ist als Offenbaren des Geistes, der frei ist, Setzen der Natur als seiner Welt; ein Setzen, das als Reflexion zugleich Voraussetzen der Welt als selbstständiger Natur ist. Das Offenbaren im Begriffe ist Erschaffen derselben als seines Seyns, in welchem er die Affirmation und Wahrheit seiner Freiheit sich giebt.

Daß die Idee, nachdem sie aus der Natur als Geist sich entwickelt hat, zu sich und in sich zurückgekommen ist, sich auch als Geist manifestire, ist wohl ein nothwendiger Gedanke. Allein warum wir mit diesem Gedanken wieder auf die Natur zurückgewiesen werden, davon sieht man so wenig einen Grund ein, daß man darin vielmehr einen Widerspruch finden muß. Oder soll damit etwa nur das ausgedrückt seyn, daß die Idee (das Absolute, Gott), nachdem sie aus der Natur zu sich gekommen, nun auch sich bewußt wird, das Werden der Natur sey ein Setzen der Natur als ihrer (der Idee) Welt. Es ließe sich mit der früher schon angedeuteten Vorstellung vollkommen vereinigen, nach welcher die Natur Offenbarung des (noch) geistlosen Gottes ist. Nur könnte man nicht wohl weiter sagen, daß in dem Erschaffen der Natur der Geist sich die Affirmation und Wahrheit seiner Freiheit gebe. Denn die Freiheit gewinnt ja der Geist erst, indem er aus der Natur in sich zurückkommt, und der Act, worin sich der Geist die Affirmation und Wahrheit seiner Freiheit giebt, läge über die Offenbarung in der Natur hinaus und bezeichnete den Anfang einer anderen, neuen Offenbarung — nämlich der Idee als (entwickelten) Geistes.

Wie dem sey — das Absolute ist der Geist.

Dieß ist, sagt die Encyklopädie, die höchste Definition des Absoluten; diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dieß, kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt, aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen.

Was es übrigens mit dem Satze und mit der Definition: das Absolute ist der Geist, für eine Bewandtniß habe, darüber

werden wir sogleich aufgeklärt werden, wenn wir die verschiedenen Momente der Entwicklung des Geistes kennen lernen.

Die Entwicklung des Geistes ist, daß er

I. in der Form der Beziehung auf sich selbst ist, innerhalb seiner ihm die ideelle Totalität der Idee für ihn wird — subjectiver Geist;

II. in der Form der Realität als einer Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Nothwendigkeit ist — objectiver Geist;

III. in an und für sich seyender Einheit der Objectivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffes, der Geist in seiner absoluten Wahrheit — der absolute Geist.

Die zwei ersten Theile der Geisteslehre befassen den endlichen Geist.

Die verschiedenen Stufen der Thätigkeit des Geistes sind Stufen seiner Befreiung, in deren absoluter Wahrheit das Vorfinden einer Welt als einer vorausgesetzten (subjectiver Geist), das Erzeugen derselben als einer von ihm gesetzten (objectiver Geist), und die Befreiung von ihr (absoluter Geist) eins und dasselbe sind.

Wollen nun die Sache näher betrachten.

Erste Abtheilung.

Lehre vom subjectiven Geist.

Der subjective Geist ist

A. unmittelbar; so ist er Seele oder Natur-Geist. Die Seele ist zuerst

a) in ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit — die nur seyende oder schaffende Seele;

b) tritt sie als individuell in das Verhältniß zu diesem ihrem unmittelbaren Seyn — träumende und sich eingewöhnende Seele;

c) ist sie in demselben als ihrer Leiblichkeit wirklich — gestaltete und empfindende * Seele. (Vrgl. 3te Ausgabe §. 390.)

* Die Empfindung kommt aber schon in der Sphäre der seyenden oder schaffenden Seele vor, wie sich gleich zeigen wird.

Der Geist ist als die Wahrheit der Natur geworden. Die Seele (von welcher die Philosophie des Geistes ausgeht) ist aber noch nicht Geist; sie ist nur der Schlaf des Geistes.* In dieser noch abstracten Bestimmung ist sie aber doch die Substanz, so die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, daß er (der Geist) in ihr (der Seele) allen Stoff seiner Bestimmung hat, und sie (die Seele) die durchdringende, identische Idealität derselben (der Besonderung und Vereinzelung des Geistes?) bleibt — der passive *Nous* des Aristoteles, welcher der Möglichkeit nach Alles ist, d. h. in der Seele, als dem Schlafe des Geistes, in dem Natur-Geiste ist die ganze Entwicklung des Geistes nach allen seinen Besonderheiten und Einzelnheiten potentia enthalten; wie man sich wohl auch ausdrücken könnte: In der Seele, dem Natur-Geiste schläft die ganze Bedeutung des welthistorischen Satzes: das Absolute ist der Geist.

Die Seele oder der Naturgeist (die erste, unterste Stufe des subjectiven Geistes, welcher selbst wieder die unterste Stufe des Geistes ist) ist zuerst (das wäre das erste Moment) in seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit (die natürliche Seele). Diese ist nur die allgemeine Substanz, welche ihre Wirklichkeit nur (man bemerke die beiden nur) als Einzelnheit hat.

Als sich besondernd (wie besondert sie sich?) tritt sie, die vorher nur innere Idee war, in das Daseyn. In diesen Bestimmungen (in welchen?) zeigt sie sich als seyende Seele, welche Naturbestimmtheiten, natürliche Qualitäten an ihr hat. Diese natürliche Qualitäten bestehen aber darin, daß sie, die natürliche Seele 1) das allgemeine planetarische Leben mitlebt, den Unterschied der Klimate, den Wechsel der Jahres- und Tages-Zeiten; 2) daß das allgemeine planetarische Leben des Natur-Geistes sich in die concreten Unterschiede der Erde besondert und in die besonderen Natur-Geister zerfällt, welche die Racenverschiedenheit ausmachen, ein Unterschied, der in die Partikularität der Lokal-Geister (der besonderen Nationen) hinausgeht; endlich 3) daß die Seele sich zum individuellen

* Damit beginnt also die Entwicklung der großen Lehre: das Absolute ist der Geist. — Wer denkt übrigens nicht an die Leibnitz'sche Monadenlehre?

Subject vereinzelt mit einem bestimmten Temperament, Talent, Charakter, Physiognomie und anderen Dispositionen und Idiosynkrasien von Familien oder den singulären Individuen.

An der Seele, als Individuum, kommen nun auch die natürlichen Veränderungen vor; nämlich 1) der natürliche Verlauf der Lebensalter; * 2) das Geschlechts-Verhältniß (gehört denn dieß zu den natürlichen Veränderungen?); 3) Wachen und Schlafen.

An die natürlichen Veränderungen schließt sich endlich die Empfindung an. Sie wird an den Wechsel von Wachen und Schlafen angeknüpft, was ganz willkürlich ist, wie auch Empfindung und Gefühl unrichtigerweise mit einander vermengt und verwechselt werden, und die ganze Stellung nach den natürlichen Qualitäten und Veränderungen durchaus ungeschickt ist. — Das Bisherige ist übrigens ausführlicher angegeben worden, damit man recht deutlich einsehen lerne, was für einen tiefen Sinn und für eine erhabene Bedeutung der Satz habe: Das Absolute ist der Geist.

Nachdem die Seele in ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit betrachtet worden, geht es nun weiter zu der träumenden Seele (als dem zweiten Momente in der Entwicklung der Seele oder des Natur-Geistes).

Die Empfindungen, heißt es, seyen zunächst als solche einzeln, vorübergehende Bestimmungen, aber die Wahrheit des Einzelnen und Vorübergehenden sey das Allgemeine; die empfindende Seele sey in sich reflectirte Totalität des Empfindens — Empfinden der totalen Substantialität, die sie an sich ist.

* Charakteristisch ist die Art und Weise, wie Hegel die verschiedenen Lebens-Alter bezeichnet. Das Kind ist der in sich eingehüllte Geist; im Jüngling entwickelt sich der Gegensatz, nämlich die Spannung einer selbst noch subjectiven Allgemeinheit, die sich in Idealen, Einbildungen, Sollen, Hoffnungen u. s. w. ausdrückt, gegen die vorhandene Welt und die Stellung, welche das Individuum zu derselben hat. Im Manne tritt das wahrhafte Verhältniß ein, nämlich die Anerkennung der objectiven Nothwendigkeit und Vernünftigkeit der bereits vorhandenen, fertigen Welt; an dem sich an und für sich vollbringenden Werke derselben (der fertigen Welt?) verschafft der Mann seiner Thätigkeit eine Bewährung und Antheil, dadurch ist er Etwas, hat wirkliche Gegenwart und objectiven Werth.

Dieß ist die innere Individualität der Seele, im Gegensatz gegen die natürliche. Als individuell ist die Seele ausschließend überhaupt, den Unterschied in sich setzend. Was aber von ihr unterschieden wird, ist nicht ein äußeres Object (diese Unterscheidung tritt erst auf der Stufe des Bewußtseyns ein), sondern sie selbst, als empfindende Totalität ihrem Fürsichseyn gegenüber.

Indessen sind die Momente dieser innerlichen Individualität folgende:

Die Individualität als Totalität zunächst ist zwar ein monadisches Individuum, aber noch nicht in sich reflectirt und darum passiv. Somit (!) ist seine selbstische Individualität ein anderes Individuum; dieses andere Individuum ist das Subject seiner selbstischen Individualität. Von der empfindenden Selbstischkeit dieses Subjectes wird es (nämlich das monadische Individuum) als eine Substanz, welche nur (?) unselbstständiges Prädikat ist, durchzittert und auf eine durchgängig widerstandlose Weise bestimmt; dieß Subject kann so dessen Genius genannt werden.

Damit ist der Zustand des Kindes im Mutterleib und der Zustand des animalischen Magnetismus bezeichnet.

Die bisher beschriebene Passivität der Individualität geht nun aber in Selbstgefühl über, worin das Subject als solches die Bestimmtheiten der Empfindungen als seine Gefühle in sich setzt, und in die Besonderheit der Empfindungen versenkt ist. Die Krankheit dieses Selbstgefühles ist die Verrücktheit (bei deren Betrachtung übrigens das ausgebildete, verständige Bewußtseyn zu anticipiren ist).

Endlich das dritte Moment ist die Gewohnheit. Nämlich das Selbstgefühl als solches ist formell, und setzt die Bestimmungen der Empfindung überhaupt zwar in seine Subjectivität, allein in deren abstracter Einzelnheit nur so, daß sie darin zufällig überhaupt und vorübergehend wären. Das Selbst aber ist als einfache Beziehung der Idealität auf sich formelle Allgemeinheit. An der in ihm gesetzten besondern Empfindung wird deren Unmittelbarkeit, d. i. die Leiblichkeit der Seele aufgehoben und erhält die Form der Allgemeinheit.

„Diese Form der Allgemeinheit — fährt die Encyklopädie fort — ist aber in Beziehung auf die natürliche Einzelnheit

nur Reflexions=Allgemeinheit, und die Einbildung der Empfindungen nach dieser ihrer Leiblichkeit erscheint daher als eine Wiederholung, wodurch das Selbst sich dieselbe zu eigen macht." Uebrigens gehört diese Passivität, dieses Selbstgefühl und diese Gewohnheit in das Capitel von der träumenden Seele; und diese träumende Seele macht den Uebergang von der natürlichen Seele zur wirklichen Seele (dem dritten Momente in der Entwicklung der Seele oder des Natur=Geistes, vergl. S. 388 u. 389).

Die Seele ist aber wirklich, sofern sie die Identität des Inneren und des Aeußeren ist, welches Aeußere nun nicht mehr sich vorstellt, sondern die Seele, deren Zeichen es ist, sofern sie an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt hat, in der sie sich fühlt und sich zu fühlen giebt, und damit menschlichen, pathognomischen und physiognomischen Ausdruck hat.

Der subjective Geist, der bis jetzt in der Unmittelbarkeit als Seele oder Natur=Geist betrachtet wurde (Anthropologie) wird nun betrachtet, wie er ist

B. (vrgl. S. 387) für sich noch als identische Reflexion in sich und in Anderes, der Geist im Verhältniß oder Besonderung; Bewußtseyn (Phänomenologie des Geistes).

Diese enthält ganz einfach die Lehre vom Bewußtseyn —

a) als solchem,
b) dem Selbstbewußtseyn,
c) der Vernunft.

Der Uebergang von der wirklichen Seele zum Bewußtseyn wird so gemacht:

Die wirkliche Seele, in der Gewohnheit des Empfindens und ihres concreten Selbstgefühls ist gesetzt als die für sich seyende Idealität ihrer Bestimmtheiten, in ihrer Aeußerlichkeit erinnert in sich und unendliche Beziehung auf sich. Dieses Fürsichseyn ihrer freien Allgemeinheit ist * das höhere Erwachen des noch an sich seyenden Geistes zum Ich, welches so Denkendes ** und Subject für sich und zwar bestimmt seines Urtheils ist, in welchem es die Totalität seiner Bestimmungen als ein

* Sollte wohl heißen: wird — und dieses wird sollte naturgemäß erklärt seyn.

** Das Denken kommt aber erst §. 465 vor.

Object, eine ihm äußere Welt von sich ausschließt, sich darauf bezieht, aber so, daß es in derselben unmittelbar in sich reflectirt ist — das Bewußtseyn.

Betrachten wir auch diesen Abschnitt etwas genauer nach seinem besonderen Inhalt.

Das Bewußtseyn — Ich — ist die unendliche Beziehung des Geistes auf sich, aber als subjectiv, als Gewißheit seiner selbst. Das Ziel des Geistes als Bewußtseyns ist: die Gewißheit seiner selbst zur Wahrheit zu erheben.

Zu dieser Erhebung gelangt er durch folgende Stufen, daß er a) Bewußtseyn überhaupt ist, welches einen Gegenstand als solchen hat (sonst empirisches Selbst-Bewußtseyn genannt); b) Selbst-Bewußtseyn, für welches Ich der Gegenstand ist (sonst reines Selbstbewußtseyn genannt); c) Einheit des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, daß der Geist den Inhalt des Gegenstandes als sich selbst und sich selbst als an und für sich bestimmt anschaut — Vernunft, der Begriff des Geistes. Das Bewußtseyn ist 1) zunächst sinnliches Bewußtseyn; 2) sodann Wahrnehmung und Wissen (Verbindung von sinnlichen und von Gedanken-Bestimmungen); 3) Verstand, für welchen der Gegenstand vielmehr Erscheinung und seine Reflexion in sich ein dagegen für sich seyendes Inneres — Gesetz der Erscheinung — ist.

Unklar ist der Uebergang von diesem verständigen Bewußtseyn des Gegenstandes zu dem Selbstbewußtseyn (§. 423.), worin das Ich als urtheilend einen Gegenstand hat, der nicht von ihm unterschieden ist — sich selbst. Von diesem Selbstbewußtseyn wird nun übrigens gelehrt: 1) daß es in seiner Unmittelbarkeit Einzelnes und Begierde, selbstsüchtig sey; 2) daß es sich als freies Selbst zu zeigen und für den Anderen als solches da zu seyn strebe, woraus der Kampf des Anerkennens hervorgehe. Dieß sey, weil Ich mich im Andern nicht als mich selbst wissen könne, insofern das Andere ein unmittelbares, anderes Daseyn für mich ist, ein Kampf auf Leben und Tod; derselbe wird aber ganz friedlich geschlichtet — in dem Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft, indem nämlich der eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, sich als einzelnes Selbstbewußtseyn erhält, sein Anerkanntseyn aber aufgiebt, der Andere aber an seiner Beziehung

auf sich festhält und vom Ersten als dem Unterworfenen anerkannt wird.

Für diese Unterwerfung wird dann aber der Knecht reichlich belohnt; im Dienste des Herrn arbeitet er seinen Einzel- oder Eigen-Willen ab (der Herr behält wohl diesen Eigenwillen), hebt seine Unmittelbarkeit auf und macht durch diese Entäußerung und die Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit.

Uebrigens macht die Knechtschaft den Uebergang zum allgemeinen Selbstbewußtseyn; und dieses allgemeine Selbstbewußtseyn wird als das positive Wissen seiner selbst im andern Selbst, deren jedes als freie Einzelnheit absolute Selbstständigkeit hat u. s. w., §. 436 beschrieben.

Nachdem das allgemeine Selbstbewußtseyn als dasjenige erklärt worden, in welchem Jedes (es kann natürlich hier nur von selbstbewußten Personen die Rede seyn) im freien Anderen sich anerkannt weiß und dieß weiß, insofern es das andere anerkennt und es frei weiß, tritt nun die Vernunft auf als die einfache Identität der Subjectivität des Begriffs und seiner Objectivität und Allgemeinheit, als die Gewißheit des Ich, daß seine Bestimmungen ebensosehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind.

Indessen — die Vernunft hat hier zur eigenthümlichen Bestimmtheit den für sich selbst existirenden reinen Begriff, Ich, die Gewißheit seiner selbst als unendliche Allgemeinheit. Diese wissende Wahrheit ist der Geist.

So sind wir also jetzt erst beim Geiste angelangt, nachdem wir durch die Sphären der natürlichen Seele, der träumenden Seele, der wirklichen Seele, des Bewußtseyns, des Selbstbewußtseyns, der Vernunft geführt worden sind.

Der subjective Geist ist nämlich jetzt

C. (vrgl. S. 391 u. 387) der sich in sich bestimmende Geist, als Subject für sich. Nachdem sich das Bewußtseyn als Vernunft gesetzt hat (in der Phänomenologie), befreit sich die subjective Vernunft durch ihre Thätigkeit zur Objectivität — und das ist eben der sich in sich bestimmende Geist, als Subject für sich (Psychologie).

Der Geist ist die Wahrheit der Seele und des Bewußtseyns — jener einfachen unmittelbaren Totalität, und dieses Wissens,

welches nun als unendliche Form von keinem Inhalt beschränkt, nicht im Verhältnisse zum Gegenstand als solchen steht, sondern Wissen der substantiellen, weder subjectiven noch objectiven Totalität ist. Der Geist ist eben dieß, über die Natur und natürliche Bestimmtheit, wie über die Verwicklung mit einem äußerlichen Gegenstand, d. i. über das Materielle überhaupt erhoben zu seyn; er hat jetzt nur dieß zu thun, diesen Begriff seiner Freiheit zu realisiren. Die ewige Bewegung ist, sich selbst zu begreifen, Wissen der Vernunft zu seyn. Das Fortschreiten des Geistes ist Entwicklung und der Weg des Geistes ist a) theoretisch zu seyn, das Vernünftige als das Seinige zu setzen; indem hiemit das Wissen als freie Intelligenz ist, ist es b) Wille, praktischer Geist. Beide sind aber noch in der Sphäre des subjectiven Geistes überhaupt.

In der Lehre vom theoretischen Geiste kommt nun vor die Lehre a) von der Anschauung, die vom Gefühle, als dem dumpfen Weben des Geistes in sich selbst ausgeht; b) von der Vorstellung, worunter Erinnerung, Einbildungskraft und Gedächtniß begriffen ist; c) von dem Denken.

Wir brauchen hier nicht ins Besondere einzugehen, weil dieses auf das System keinen Einfluß hat; nur einige allgemeine Reflexionen: Die Phänomenologie hatte uns bis zur Vernunft geführt, als der wissenden Wahrheit, die sich aus dem Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn erhebt. Die Psychologie beginnt sodann mit dem Gefühle als dem dumpfen Weben des Geistes in sich selbst, worin er sich stoffartig ist und den ganzen Stoff seines Wissens hat, und schlechthin nur als ein einzelner und gemein-subjectiver ist. Sollte dieses eine wissenschaftlich-übereinstimmende und consequente Entwicklung oder Fortbewegung der Speculation seyn?

Ferner: Jener Stoff des Gefühles soll es seyn, was als außer sich seyendes die Intelligenz in Raum und Zeit hinauswirft, welches die Formen sind, worin sie anschauend ist.

Daß dieß ebensowenig eine wissenschaftliche Entwicklung ist, leuchtet zu auffallend ein. Die Anschauung ist als bloßes Phänomen gesetzt, und zwar unter einem bildlichen Ausdrucke. Wie dieß den nachdenkenden Philosophen nicht befriedigen kann, so wird er mit seinem nachdenkenden Fragen noch weiter zurückgehen

zu jenem Stoff, der von der Intelligenz hinausgeworfen wird. Die Encyklopädie erwähnt die Vorstellungsweisen: „daß die Intelligenz Eindrücke von Außen empfange, sie aufnehme, daß die Vorstellungen durch Einwirkungen äußerlicher Dinge als der Ursachen entstehen," meint aber, diese Formen gehören einem Standpunkte an, der dem Philosophiren nicht zukomme. Indessen sollte das Philosophiren doch wohl von jenem dumpfen Weben des Geistes in sich selbst, worin er den ganzen Stoff seines Wissens hat, eine Rechenschaft wenigstens zu geben suchen.

Es knüpft sich daran die allgemeine Bemerkung, die sich in der Folge bestätigen wird, daß die Encyklopädie gerade in der Philosophie des Geistes in Beziehung auf die wichtigsten Punkte es wie absichtlich vermieden hat, in das Innere des Geistes einzugehen, sondern sich begnügt, bei der äußerlichen Erscheinung des Geistes zu verweilen.

Die Lehre vom praktischen Geiste beginnt wieder

α) mit dem praktischen Gefühle, worin der Geist als nach seiner innerlichen Natur sich bestimmende Einzelnheit sich findet. In diesem Gefühle hat der Geist wohl den Inhalt der Vernunft — aber als unmittelbar einzelnen, hiemit als natürlichen und zugleich zufälligen und subjectiven; Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen, von welchen jenes das Sollen, dieses die Unangemessenheit des Seyns zum Sollen ist; geht dann fort

β) zu den Trieben, Neigungen und Leidenschaften, und schließt

γ) mit der Willkür und Glückseligkeit. Diese ist die durch das reflectirende Denken hervorgebrachte Vorstellung der Befriedigung aller Triebe, die in ihrer Besonderheit als negativ gesetzt und einer dem andern ganz * oder zum Theil aufgeopfert und vorgesetzt werden sollen; in Rücksicht auf diese Glückseligkeit ist der Wille auf dem Standpunkt, zwischen Neigungen zu wählen zu haben — Willkür.

Weiter kann also der Geist, der doch schon auf die Stufe der Vernunft, der absoluten Substanz, der wissenden Wahrheit erhoben ist, in der Psychologie nicht geführt oder entwickelt

* Dann kann aber Glückseligkeit nicht als Befriedigung aller Triebe vorgestellt und erklärt werden.

werden. Mehr kann dieser vernünftige Geist von der praktischen Seite in sich nicht finden, als die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, die Triebe, Neigungen und Leidenschaften, deren Befriedigung er in die Vorstellung der Glückseligkeit zusammenfaßt, und zu der er sich nun als Willkür verhält.

Auf keine andere Weise, in keinem anderen und höheren Momente, als in Gefühlen der Lust und Unlust, in Trieben, Neigungen und Leidenschaften, in der Vorstellung von Glückseligkeit und in der Willkür, manifestirt sich der absolute Geist in dem endlichen vernünftigen Geiste? Die Encyklopädie wird antworten: allerdings bringt es der absolute Geist zu keiner höheren Manifestation in dem endlichen vernünftigen Geiste, sofern er subjectiver Geist ist. Aber der Geist ist auch als objectiver Geist, und in dieser seiner Objectivität befreit er sich von den Beschränkungen, von der Eitelkeit und Nichtigkeit der Subjectivität und es tritt nun eine höhere Sphäre der Manifestation des Geistes ein.

Wir könnten fragen: ob denn nicht diese Objectivität so zu sagen ihre Wurzel und ihren Grund in dem Inneren des endlichen vernünftigen Geistes habe und somit als Offenbarung dieses Inneren dargestellt, dieses Innere also noch tiefer ergründet und entwickelt werden sollte;* allein wir wollen zuvor die Encyklopädie sich selbst weiter aussprechen lassen, um so mehr, als wir nun in den eigentlichen Mittelpunkt von diesem Theile des Systemes hineingeführt werden.

Zweite Abtheilung.

Lehre vom objectiven Geist.

Wir haben den Geist bis zu dem Punkte verfolgt, wo er sich die Glückseligkeit als allgemeinen Zweck setzt und zwischen den Neigungen mit Willkür wählt.

Der Wille (sagt nun die Encyklopädie) ist auf diese Weise

* Wir nehmen die Worte: subjectiv und objectiv in der eigentlichen Bedeutung, wissen aber wohl, daß in der Encyklopädie die Bedeutungen sehr wechseln. Versteht man unter subjectiv, was blos für das einzelne Subject gilt, unter objectiv, was allgemein gültig ist, so ist der Zweck der Glückseligkeit und die Willkür gewiß auch etwas Objectives.

für sich frei, aber nur als subjectiver und zufälliger Wille wirklich. Als der Widerspruch,* sich in einer Besonderheit zu verwirklichen, welche zugleich für ihn eine Nichtigkeit ist, und eine Befriedigung in ihr zu haben, aus welcher er zugleich heraus ist, ist er zunächst der Proceß der Zerstreuung und des Aufhebens einer Neigung oder Genusses durch eine andere und der Befriedigung, die dieß eben so sehr nicht ist, durch eine andere ins Unendliche. Die Glückseligkeit ist die Allgemeinheit des Inhalts, welche nur seyn soll (d. h. welche angestrebt wird, aber nicht erstrebt werden kann). Die Wahrheit aber des besondern Inhalts, welcher eben so sehr Bestimmtheit ist, als aufgehoben ist, und der abstracten Einzelnheit, der Willkür, welche sich darin eben so sehr einen Zweck giebt, als nicht giebt, ist die allgemeine Bestimmtheit des Willens, d. i. sein Selbstbestimmen selbst, die Freiheit.

Mit andern Worten wohl:

Was in jenem sich selbst widersprechenden Streben nach Glückseligkeit, als Befriedigung aller Triebe, das Wahre ist, ist dieß, daß der Wille sich selbst bestimmt, d. h. die Freiheit.

Die Willkür (fährt daher die Encyklopädie fort) ist auf diese Weise der Wille als die reine Subjectivität, welche dadurch rein und concret zugleich ist, daß sie zu ihrem Inhalt und Zweck nur jene Bestimmtheit, die Freiheit selbst hat. Der Geist in dieser Wahrheit seiner Selbstbestimmung, worin Begriff und Gegenstand identisch ist, ist objectiver Wille, objectiver Geist überhaupt.

Man könnte fragen: ob denn der Wille wirklich insofern, als er zwischen verschiedenen Neigungen und verschiedenen Elementen der Glückseligkeit wählt, seine Freiheit manifestire, **

* Diese Stelle ist nicht ganz klar, wenigstens nach dem Zusammenhange, in welchen die Gedanken mit einander gestellt sind. Der Sinn wird wohl der seyn: Das Streben nach Glückseligkeit, worin man einerseits die Befriedigung aller Neigungen sucht, andererseits aber eine Neigung der andern aufopfern, jeden besonderen Genuß durch Entbehren eines andern erkaufen muß, ist etwas widersprechendes. Diese Erklärung, nach welcher der Satz vielmehr in umgekehrter Ordnung gestellt seyn sollte, wird durch den folgenden Satz bestätiget.

** Bei genauer Untersuchung wird man finden, daß jene Wahl vielmehr durch Naturel, Bedürfniß und äußere Verhältnisse bestimmt ist und

ob also die Wissenschaft von jener Erscheinung aus den Uebergang zum freien Willen machen könne? ferner: ob, weil das Streben nach Glückseligkeit, wohl zu bemerken als Befriedigung aller Triebe, sich selbst widerstreitet und sich selbst aufhebt, der Wille sich keinen anderen Inhalt und Zweck geben könne, als die Freiheit? — eine Behauptung, die noch ein Nachhall des Kant'schen und Fichte'schen Formalismus zu seyn scheint; aber wir wollen auf diese Fragen vorerst kein Gewicht legen, sondern nur darauf aufmerksam machen, daß dieser freie Wille, ohne weitere Gründe anzugeben, in den objectiven Willen, in den objectiven Geist überhaupt umgesetzt wird; wir wollen uns erinnern lassen, recht genau Acht zu geben, was denn in diesen objectiven Willen und Geist überhaupt, d. h. in den Willen, der keinen andern Inhalt und Zweck hat, als die Freiheit, Alles hineingelegt wird.

Der objective Geist ist freier Wille, der für sich als freier Wille ist, die durch sich gesetzte unmittelbare Einzelnheit, welche aber ebenso zur allgemeinen Bestimmung, der Freiheit selbst gereinigt ist. Diese allgemeine Bestimmung hat er nur, indem er sich denkt, Wille als freie Intelligenz ist.

Dieser Geist, der sich als frei weiß und diesen seinen Gegenstand will, d. i. sein Wesen zur Bestimmung und zum Zwecke hat, ist überhaupt der vernünftige Wille, oder an sich die Idee und darum nur der Begriff des absoluten Geistes. *

Weil dieser Wille nur die an sich seyende Idee und damit endlich ist, hat seine Objectivität zunächst die Unterschiede an ihr, α) daß die Freiheit seine innere Bestimmung und Zweck ist; und sich β) auf eine äußerliche Objectivität bezieht, welche sich in das Anthropologische der partikulären Bedürfnisse, in die äußeren Naturdinge und in das Verhältniß zu anderen Willen spaltet.

Dieß ist die subjective Seite des objectiven Geistes; γ) die wahrhafte Objectivität ist, daß sein Begriff, die Freiheit, in der daß die Freiheit nicht innerhalb dieses Wahl-Gebietes, sondern über demselben sich manifestirt.

* Von nun an werden wir also die Sphäre kennen lernen, in welcher die Idee (Gott) an sich, der Begriff des absoluten Geistes (Gottes) sich entwickelt und verwirklichet.

äußerlich objectiven Seite, dem endlichen Stoffe, realisirt, dieser als eine durch jenen bestimmte Welt sey, so daß er in ihr bei sich selbst, mit sich selbst zusammen geschlossen sey.

Von dieser wahrhaften Objectivität und Realität wird nun allein die Rede seyn — und man sieht auch insofern nicht ein, warum hier jene subjective Seite des objectiven Willens hervorgehoben wurde.

Indessen, diese Realität als Daseyn des freien Willens überhaupt ist das Recht; als die vernünftigen und festen Willensbestimmungen in Beziehung auf den subjectiven Willen, in welchem allein sie als allgemeine ihr Daseyn haben können, sind sie die Pflicht, und als Gewohnheit und Sinnesart in demselben, Sitte. — Oder:

Der freie Wille (nämlich der objective, der seinen Begriff, die Freiheit, in der äußerlich objectiven Seite, dem endlichen Stoffe, in einer Welt äußerlicher Existenz realisirt) ist:

A. zunächst unmittelbar, und daher als einzelner — die Person; das Daseyn, welches diese ihrer Freiheit giebt, ist das Eigenthum. Das Recht als solches, ist das formelle, abstracte Recht;

B. in sich reflectirt, so daß er sein Daseyn innerhalb seiner hat und hiedurch zugleich als partikulärer bestimmt ist,* das Recht des subjectiven Willens — die Moralität;

C. in der Einheit seines subjectiven und des objectiven Daseyns, — der substantielle Wille als die seinem Begriffe gemäße Wirklichkeit im Subjecte und Totalität der Nothwendigkeit — die Sittlichkeit.

Die Encyklopädie will uns von nun an den Geist darstellen, wie er sich nach seinem Begriffe, d. h. wie er seine Freiheit äußerlich-objectiv realisirt, sich in einer äußeren Welt und deren Ordnung manifestirt.

Daß nun zu dieser äußeren Objectivität, zu dieser objectiven Manifestation des Geistes das Eigenthum gehört, sofern in ihm die Freiheit ihr (äußerliches) Daseyn hat, allgemein auch das Recht, sofern es äußerlich anerkannt und zu

* Also, weil er sein Daseyn innerhalb seiner hat, ist er kein einzelner, auch kein allgemeiner, sondern gerade ein partikulärer! Wie hängen doch diese Begriffe mit einander zusammen?

einer objectiven Ordnung entwickelt und gestaltet ist, ist allerdings richtig; ebenso daß sich in der Sitte der Geist äußerlich objectiv darstellt; aber daß hieher auch das Recht des subjectiven Willens, worin der Geist sein Daseyn innerhalb seiner hat, gehören soll, ist gar nicht zu begreifen.

A. Das Recht.

Hier kommt vor: a) das Eigenthum; b) der Vertrag; c) das Recht an sich gegen das Unrecht, und zwar 1) das unbefangene Unrecht, 2) der Betrug, 3) das Verbrechen, dessen Nichtigkeit in der Rache und der Strafe dargestellt wird. Das Recht an sich macht sich geltend durch das Urtheil des Richters und durch den Zwang. Es ließe sich leicht nachweisen, wie unvollständig auch den Hauptmomenten nach diese Lehre vom Rechte ist.

Gehen wir aber zu der viel wichtigeren Lehre von der

B. Moralität

fort.

Die Encyklopädie sagt §. 502:

Die Realität des Rechts, welche sich der persönliche Wille zunächst auf unmittelbare Weise giebt, zeigt sich durch den subjectiven Willen, das dem Rechte Daseyn gebende Moment, vermittelt. Umgekehrt ist der subjective Wille als Macht über das Recht in dieser seiner Abstraction für sich ein Nichtiges, und hat wesentlich nur in der Identität mit dem allgemeinen Willen Wahrheit und Realität; Moralität.

Soll der Sinn etwa der seyn?

Der persönliche Wille macht sich zwar in der Realität des Rechtes geltend, aber es hängt von dem subjectiven Willen ab, ob er sein Recht sich geben und dieses behaupten will oder nicht. Diese subjective Willkür, ist als solche, an und für sich ein Nichtiges;* und Wahrheit und Realität bekommt jener subjective Wille nur in der Identität mit dem allgemeinen Willen, d. h. wenn er nicht mehr für sich als subjective Willkür über sein Recht schaltet, sondern sich dabei durch den allgemeinen Willen bestimmen läßt, soll das heißen: durch die allgemeinen

* Allerdings aber auch jene Vorstellung vom Rechte, daß es der subjectiven Willkür preisgegeben sey, ist eine noch oberflächliche.

Interessen, so ist zu bemerken, daß durch den Begriff der Persönlichkeit selbst, wie der vernünftige Wille, von dem ja hier die Rede ist, denselben hat, jene subjective Willkür gebunden wird.

Indessen soll also die Moralität darin bestehen, daß der subjective Wille, insbesondere in Absicht auf das Recht mit dem allgemeinen Willen identisch ist und in dieser Identität seine Wahrheit und Realität hat.

Wie stimmen nun aber mit dieser Erklärung die folgenden Lehren über die Moralität überein?

Das freie Individuum, das im (unmittelbaren) Rechte nur Person ist, ist nun * als Subject bestimmt, in sich reflectirter Wille, so daß die Willensbestimmtheit überhaupt ihr Daseyn in ihm, als die seinige sey. Diese Willensbestimmtheit ist näher (damit lernen wir auch den Inhalt derselben kennen) theils die an sich seyende, das an sich Rechtliche und Sittliche; theils die natürliche des Bedürfnisses und Triebes (vrgl. §. 503 der dritten Asgbe), theils das in der thätlichen Aeußerung vorhandene, sich begebende und sich derselben angehörig machende Daseyn. Also: das freie Individuum, als Subject, als in sich reflectirter Wille, will das an sich Rechtliche und Sittliche, die Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse und Triebe, endlich das in der thätlichen Aeußerung vorhandene (u. s. w.) Daseyn (was damit eigentlich gemeint sey, ist hier nicht klar). Der subjective Wille ist insofern moralisch frei, als diese Bestimmungen innerlich als die seinigen gesetzt und von ihm gewollt werden. Seine thätliche Aeußerung ist mit dieser Freiheit Handlung, und nur solches anerkennt er in deren Aeußerlichkeit als das seinige, und läßt es sich zurechnen.

Diese subjective oder moralische Freiheit des Menschen, diese Subjectivität des Willens in ihm selbst ist Selbstzweck, schlechthin wesentliches Moment.

Wir sind also (wir wissen freilich eigentlich nicht wie?) in der Lehre von dem objectiven Geiste bis zu dem Punkte geführt worden, wo der Mensch — um es kurz zu sagen — den Anspruch macht, einen eigenen Willen und eine eigene Ueberzeugung, noch bestimmter ausgedrückt, eine von den äußerlichen

* Seit wann und woher? — Darauf findet man keine Antwort. Fast sollte man meinen, es sey eine noch von Kant übernommene Gewohnheit, von der Rechtlichkeit zur Moralität über- und fortzugehen.

Gesetzen und Vorschriften als solche unabhängige Ueberzeugung und Willen zu haben und aus dieser eigenen Ueberzeugung, diesem eigenen Willen zu handeln.* Was folgt daraus?

1) Daß der Mensch von seiner That, mag sie äußerliche Wirkungen oder Veränderungen hervorbringen, welche sie mag, nur dasjenige, als das Seinige, als seine Handlung anerkennt, was in seinem Wissen und Willen lag, was sein Vorsatz war;**

2) daß er die Handlung in Hinsicht auf ihren besonderen Inhalt nach ihrer wesentlichen Bestimmung gewußt und gewollt haben muß, wenn es nämlich seine Handlung seyn soll, wie auch daß er in seine Handlungen seine Bedürfnisse, Interessen und Zwecke, mit einem Worte sein Wohl legen darf.

Hier müssen wir einen Augenblick still halten, weil die Encyklopädie Dinge untereinander zu mischen scheint, die ganz verschieden von einander sind. Es handelt sich nämlich, nach dem von der Encyklopädie selbst bestimmten Begriffe, nicht davon, daß das Subject seine partikulären Interessen verfolgen darf, sondern davon, daß es aus eigener, von fremden Bestimmungen unabhängiger Ueberzeugung und Selbstbestimmung wollen und handeln kann und darf. Zwar wird in §. 503 zu dem Inhalt eines solchen Willens auch die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse und Triebe gerechnet; allein, wie dieses an sich nach dem ganzen bisherigen Gange der Untersuchung nicht zu rechtfertigen ist, so stimmt es auch gar nicht mit derjenigen Erklärung zusammen, welche am Schlusse desselben §. von der subjectiven und moralischen Freiheit gegeben wird. Indessen, und dieß ist ein sehr wichtiger Wendepunkt, setzt die Encyklopädie vorerst jene (wie wir es der Kürze wegen nennen wollen) formelle Seite der moralischen Freiheit ganz bei Seite und berücksichtiget blos einen besonderen Inhalt des subjectiven Willens; trägt dann aber doch

* Dieser Satz ist sehr wohl fest zu halten.

** Die Encyklopädie gebraucht hier auch den Ausdruck: Schuld; allein dieser ist hier zu beschränkt. Auch drängt sich die Bemerkung auf, wie die Encyklopädie in dem vorigen Abschnitte schon die Begriffe von Betrug und Verbrechen aufstellen konnte, da diese ohne den Begriff des Vorsatzes und der Absicht nicht gedenkbar sind.

das Resultat aus dieser Betrachtung auf jenen Begriff über, als ob Handeln aus eigener Ueberzeugung, und Verfolgung partikulärer Interessen, wo nicht identisch, doch so unzertrennlich mit einander verbunden und so wesentlich in einander eingeschlossen wäre, daß, was dem einen gilt, auch dem andern gälte.

Sie fährt nämlich fort:

Jene Absicht und jenes Wohl sind, sofern sie diesem Subjecte angehören, etwas Besonderes.

Die Wahrheit aber aller dieser Besonderheiten, dieser besonderen Absichten und dieses besonderen Wohles ist der allgemeine, an und für sich seyende Wille. In diesem sollen alle besondere Absichten und jedes besondere Wohl übereinstimmen und aufgehen. Dieser allgemeine, an und für sich seyende Wille ist daher der absolute Endzweck der Welt, das an und für sich Gute und die Pflicht für das Subject; das Subject, der Einzelne soll die Einsicht in das Gute haben, dasselbe sich zur Absicht machen und durch seine Thätigkeit hervorbringen.

Indem man diese Behauptungen und Lehrsätze zusammenstellt, entsteht ein allseitiger Widerspruch. Diesen Widerspruch führt Hegel so durch:

1) Das Gute ist das Allgemeine des Willens und schließt insofern alles Besondere in sich. Das ist aber an sich unbestimmt; so entstehen mancherlei Güter und mancherlei Pflichten, die in Collision mit einander kommen, mit einander — um der Einheit des Guten willen, — übereinstimmen sollen, und doch jedes für sich als Pflicht und als Gut absolut ist. Das Subject soll die Verbindung beschließen, indem es einige ausschließt und somit ihre absolute Gültigkeit aufhebt.

2) Dem Subject soll sein Interesse und sein Wohl wesentlicher Zweck und darum Pflicht seyn; aber im Zwecke des Guten, welches das allgemeine ist, soll das besondere Interesse kein Moment seyn. Um dieser Selbstständigkeit beider Bestimmungen willen ist es gleichfalls zufällig, ob das besondere Interesse und das allgemeine Gute mit einander harmoniren, aber sie sollen harmoniren.

3) Das Subject ist fähig, das Allgemeine zu einem Schein

zu machen, und sich hiernach zu einem dem Guten entgegengesetzten zu entschließen, d. h. böse zu seyn.

4) Da die äußere Objectivität eine eigenthümliche, von der inneren Welt unabhängige Welt ist; so ist es zufällig, ob sie zu den subjectiven Zwecken zusammenstimmt, ob in ihr das Gute realisirt und das Böse nichtig wird; ferner ist es zufällig, ob das Subject sein Wohl in ihr findet, und näher ob das gute Subject in ihr glücklich und das böse unglücklich wird.

Aber auf der andern Seite soll die Welt die gute Handlung in sich ausführen lassen, sie soll dem guten Subjecte die Befriedigung seines besonderen Interesse gewähren, dem bösen aber versagen, so wie das Böse selbst zu nichte machen. Dieß sind die Widersprüche, die sich ergeben, wenn man vom Standpunkt der subjectiven und moralischen Freiheit, des Sollens, ausgeht. Der Grund dieser Widersprüche ist die Unendlichkeit der Subjectivität, für welche der allgemeine Wille, das Gute, Recht und Pflicht ebensowohl ist, als nicht ist und welche sich als das wählende und entscheidende weiß.

Diese Unendlichkeit der Subjectivität erscheint in zwei Formen die unmittelbar in einander übergehen, nämlich im Gewissen und im Bösen.

Das Gewissen ist zwar der Wille des Guten, aber in seiner reinen Subjectivität, also als das nicht Objective, nicht Allgemeine, das Unsagbare, und worüber das Subject sich in seiner Einzelnheit entscheidend weiß.

Das Böse ist dieses selbe Wissen seiner Einzelnheit als des Entscheidenden, insofern sie nicht in dieser Abstraction bleibt, sondern gegen das Gute sich den Inhalt eines subjectiven Interesses giebt.

Dieß wären die Widersprüche.

Ehe wir weiter gehen und sehen, wie die Encyklopädie dieselben auflöst, müssen wir zuvor die Widersprüche selbst näher betrachten und den wahren Grund davon untersuchen.

1) Was den ersten Widerspruch betrifft, so liegt derselbe offenbar einzig und allein darin, daß dem Besonderen als solchem absolute Gültigkeit zugeschrieben wird. Das Allgemeine hat absolute Gültigkeit, die Gültigkeit des Besonderen dagegen ist bestimmt durch die Stelle und den Werth, den es im Ganzen

und für das Ganze hat, d. h. sie ist eine relative, und sobald man dieses gewahr wird und einsieht, verschwindet auch der Widerspruch.

2) Auf dieselbe Weise verhält es sich mit dem zweiten Widerspruch. Man hat nämlich gar keinen Grund, dem partikulären Interesse und dem allgemeinen Gut gleiche Selbstständigkeit zu geben.

3) Der dritte Widerspruch muß allerdings zugegeben werden.

Was dann endlich den

4)ten anbelangt, so liegt derselbe zum Theil darin, daß den subjectiven und partikulären Interessen absolute Gültigkeit zuerkannt wird. Die Sache allgemein und objectiv genommen, ist es allerdings zufällig, ob das Gute gelingt, das Böse aber nichtig ist, der Gute glücklich und der Böse unglücklich wird, wenn man die äußere Objectivität d. h. die Natur an und für sich und ausschließlich betrachtet.

Dieß über die Widersprüche. Fragt es sich nach dem Grunde derselben, so kann derselbe unmöglich in der subjectiven oder moralischen Freiheit liegen, wie die Encyklopädie behauptet. Der erste, zweite, dritte und zum Theil der vierte entsteht für den Menschen, wenn und sofern er seinen besonderen, seinen subjectiven und partikulären Interessen einen absoluten Werth giebt oder denselben sogar das allgemeine, objective Gute aufopfert; aber was hat denn dieß mit der moralischen Freiheit, nach eigener Ueberzeugung zu wollen und zu handeln, und mit der Imputabilität der Handlungen zu thun. Ist es denn, wie schon darauf hingedeutet wurde, identisch, nach eigener Ueberzeugung wollen und handeln, und den partikulären Interessen absolute Gültigkeit geben?

Man könnte etwa geneigt seyn, zuzugeben, daß derjenige, der gänzlich darauf verzichtet hat, eine eigene (moralische) Ueberzeugung zu haben und aus solcher zu handeln, auch seine partikulären Interessen zum Opfer gebracht habe, wiewohl dieß im Allgemeinen und an sich keine nothwendige Consequenz ist, indem Viele, die keine moralische Ueberzeugung (von Gut und Bös) haben, und gerade weil sie dieselbe nicht haben, sich dem natürlichen Drange des Eigennutzes oder des Eigen= (egoistischen) Willens hingeben. Allein dieß zugegeben, wie will die

Encyklopädie den anderen Satz, der gleichfalls in ihrer Lehre liegt, behaupten, daß derjenige, der nach eigener Ueberzeugung, nach eigener Einsicht und Gewissen handelt, ebendamit und als solcher eigensüchtig oder eigennützig handle? Es ist eine arge Verwechslung der Begriffe, die hier zum Grunde liegt und wohl die verderblichsten Folgen entwickeln muß. Ist denn die eigene Ueberzeugung nothwendig im egoistischen Handeln befangen, mit dem Allgemeinen, an sich Guten im Widerstreit, und umgekehrt ist derjenige, der auf eigene Ueberzeugung, auf gewissenhaftes Handeln verzichtet, ebendamit gewiß, daß er den absoluten Endzweck der Welt befördere? Uebrigens verstehen wir nun, wie das Gewissen und das Böse so ganz nahe an einander gelegt werden konnten; warum hat die Encyklopädie nicht gerade heraus gesagt: das Böse bestehe darin, daß der Mensch nach seinem Gewissen handle? Wir verstehen nun, wie das Böse in die Lehre von der subjectiven und moralischen Freiheit gekommen ist, was einen tiefen Blick in die Hegel'sche Philosophie gewährt.

Wenn auf diese Weise der Grund, den nach der Encyklopädie jene Widersprüche haben sollen, beleuchtet ist; so können wir nun auch noch fragen: Sind denn jene Widersprüche gehoben, wenn der Mensch auf die eigene Ueberzeugung und das Handeln aus eigener Ueberzeugung verzichtet? wenn er so thut, daß ihm sein Thun nicht zugerechnet werden kann? Ist denn die Collision der Pflichten, der Widerstreit zwischen den partikulären Interessen und dem allgemeinen Gute, der Gegensatz zwischen Gut und Bös, die Disharmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit aufgehoben? *

Die Encyklopädie wird sagen, diese Frage sey vorlaut; man müsse vorher hören, was sie an die Stelle des Negirten setze.

Also: die Auflösung der Widersprüche liegt darin, daß man den Standpunkt der subjectiven und moralischen Freiheit verläßt und zur

C. Sittlichkeit.

übergeht.

Was ist nun aber die Sittlichkeit?

* Nicht einmal die Collision der Pflichten ist aufgehoben, wenn man sich den Gehorsam gegen die Sitten und Gesetze zum Grundsatz macht.

Sie ist die Vollendung des objectiven Geistes, Einheit des Rechts und der Moralität, des subjectiven und des objectiven Geistes.

Sie ist die Freiheit als der allgemeine vernünftige Wille, wie er in dem reinen Gedanken der einzelnen Subjectivität sein Wissen von sich und die Gesinnung, so wie seine Bethätigung und unmittelbare allgemeine Wirklichkeit zugleich als Sitte hat, die selbstbewußte Freiheit zur Natur geworden.

Noch genauer beschreibt H. die Sittlichkeit so:

In der Sittlichkeit denkt und begreift sich die Person als wesentlich Eins mit dem Volke, als der freien Substanz, in welcher das absolute Sollen ebensosehr Seyn ist. In dem Volke sieht sie ihren absoluten Endzweck in der Wirklichkeit als erreichtes Diesseits an, sie bringt aber diesen Endzweck auch wieder durch ihre Thätigkeit hervor, jedoch ohne eine wählende Reflexion, indem der Endzweck vielmehr schlechthin ist.

Vermöge dieser Gesinnung ist die Wirklichkeit und die Thätigkeit des Einzelnen, für sich zu seyn und zu sorgen, einestheils durch das Ganze, mit welchem der Einzelne zusammenhängt, bedingt, geht aber andrerseits auch wieder in ein allgemeines Product über. Indem alle Individuen in dieser Identität ihrer besonderen Interessen mit dem Ganzen sich wissen und leben, entsteht zwischen ihnen das Vertrauen, die wahrhafte, sittliche Gesinnung. Die Beziehungen des Einzelnen in den besonderen Verhältnissen, die im Volke sich bilden, machen seine sittlichen Pflichten aus.

Tugend ist da, wo die ganze Individualität von dem substantiellen d. h. allgemeinen Leben und Willen des Volkes durchdrungen, und bereit ist, für dasselbe zu wirken und sich aufzuopfern.

Mit einem Worte:

Sittlichkeit ist da, wo der Einzelne, mit Verläugnung aller Subjectivität, sich als wesentlich Eins mit dem Allgemeinen, dem Volke begreift, in diesem allgemeinen Willen ohne wählende Reflexion lebt, und den absoluten Endzweck erreicht sieht.

Dieses Allgemeine aber, worin die Sittlichkeit begründet ist und besteht, nach dem Ausdruck der Encyklopädie, die sittliche Substanz ist als unmittelbar oder natürlicher Geist,

a) die Familie;

Die relative Totalität der relativen Beziehung der Individuen als selbstständiger Personen in einer formellen Allgemeinheit,

b) die bürgerliche Gesellschaft;

Die selbstbewußte Substanz als der zu einer organischen Wirklichkeit enwickelte Geist,

c) die Staatsverfassung.

a. Die Familie.

Die Familie ist der sittliche Geist als empfindender; er enthält in seiner Unmittelbarkeit das natürliche Moment des Geschlechtsverhältnisses, aber erhoben in geistige Bestimmung, welche die Einigkeit der Liebe und des Zutrauens ist.

Hieraus werden nun entwickelt,

1) die monogamische Ehe;*

2) das Familien-Eigenthum;**

3) die Auflösung der Familie und Ehe.

b. die bürgerliche Gesellschaft.

Diese wird, gewiß abermals einseitig, an die Auflösung der Familie angeknüpft. Wenn sich die Substanz als Geist abstract in Personen besondert (!), welche in selbstständiger Freiheit und zugleich als Besondere für sich sind, so verliert sie zunächst ihre sittliche Bestimmung, indem diese Personen als solche nicht die absolute Einheit, sondern ihre eigene Besonderheit und ihr Fürsichseyn in ihrem Bewußtseyn und zu ihrem Zwecke haben. Die Substanz wird auf diese Weise nur zu einem allgemeinen, vermittelnden Zusammenhange von selbstständigen Extremen und von deren besonderen Interessen. Dieß giebt die bürgerliche Gesellschaft.

Hier fragt man nun sogleich: wie kommt denn aber diese bürgerliche Gesellschaft in die Lehre von der Sittlichkeit, wenn

* Wenn §. 522 die Innigkeit der Ehegatten, als die nur empfindende Substantialität bezeichnet wird; so ist dieß ein Irrthum, der dem Schematismus zu lieb zugelassen worden zu seyn scheint.

** Es muß auffallen, daß der Kinder, insbesondere der Erziehung derselben, nur gleichsam im Anhange zu der Lehre vom Familieneigenthum erwähnt wird; sie hätten wohl so gut, als das Eigenthum, eine besondere Ziffer verdient.

darin die Substanz als Geist zunächst ihre sittliche Bestimmung verliert? Ja kann nach obigen Erklärungen auch nur von einer bürgerlichen Gesellschaft die Rede seyn? ist nicht die ganze Trennung und Scheidung zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat unzulässig?* Diese Fragen werden noch bedeutender, wenn man bedenkt, was Alles in das Gebiet der bürgerlichen Gesellschaft aufgenommen ist; nämlich nicht nur das System der Bedürfnisse, sondern auch die Rechtspflege, und die Polizei und Corporation.

Fragt man: worin die Sittlichkeit des Bürgers bestehe, so erhält man zur Antwort: „in den rechtlichen und Standes-Pflichten."

c. Der Staat

ist die selbstbewußte sittliche Substanz; sein Wesen ist Einheit, aber in der Form gewußter Allgemeinheit, sowie diese wissende Subjectivität, jene Einheit und deren im Wissen sich entwickelnde Bestimmungen zum Inhalte, und absoluten Zwecke erhält, d. i. für sich dieß Vernünftige will.

Wie kommt, fragt man sich, eine wissende Subjectivität hieher? ist etwa der Staat insofern die selbstbewußte sittliche Substanz, als das Subject die Einheit weiß, sich der Einheit bewußt ist und in diesem Wissen und Bewußtseyn auch den vernünftigen Willen hat? Wer ist dieses Subject? Ist der Staat da realisirt, wo jeder Bürger jenes Bewußtseyn der Einheit und den vernünftigen Willen hat? oder concentrirt sich etwa beides, das Bewußtseyn der Einheit und der vernünftige Wille, in einer kleineren Sphäre? vielleicht in Einem Individuum? — Darüber werden wir wohl aufgeklärt werden.

Der Staat wird betrachtet

α) zunächst nach seiner inneren, sich auf sich beziehenden Entwicklung und dieß ist das innere Staatsrecht oder die Verfassung;

β) als besonderes Individuum und so im Verhältnisse zu anderen besonderen Individuen; — das äußere Staatsrecht;

γ) aber diese besonderen Geister sind nur Momente in der

* §. 527 heißt es: wo bürgerliche Gesellschaft und damit Staat vorhanden ist.

Entwicklung der allgemeinen Idee des Geistes, — die Weltgeschichte.

Das Wesen des Staates besteht darin, daß er der sich wissende und bethätigende allgemeine, vernünftige Wille ist.* Sein Werk aber besteht in Beziehung auf die Individuen darin, daß er einestheils die Individuen als Personen erhält, somit das Recht zur nothwendigen Wirklichkeit macht, das Wohl der Personen befördert, die Familie schützt und die bürgerliche Gesellschaft leitet, anderntheils aber auch die Gesinnung und Thätigkeit des Einzelnen in das Leben der allgemeinen Substanz, des Ganzen zurückführt und somit den untergeordneten Sphären, d. h. den Individuen, der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und ihren individuellen und besonderen Interessen Abbruch thut.

In dem Staate sind die Gesetze die Inhalts-Bestimmungen der objectiven Freiheit, geben der objectiven Freiheit ihren bestimmten Inhalt; sie sind 1) Schranken der selbstständigen Willkür und des besondern Interesses; 2) absoluter Endzweck und das allgemeine Werk;** so werden sie durch die Functionen der verschiedenen Stände und durch die Thätigkeit und Privatsorge der Einzelnen hervorgebracht und als geltende Sitte dargestellt.

Die Verfassung ist die Gliederung der Staatsmacht, welche das Allgemeine zum Zwecke hat; sie ist die existirende Gerechtigkeit, als die Wirklichkeit der Freiheit in der Entwicklung aller ihrer vernünftigen Bestimmungen.***

Ihre Garantie hat die Verfassung theils in dem Geiste des gesammten Volkes, theils in ihrer eigenen Organisation. Die Regierung ist die Erhaltung d. i. die fortdauernde Verwirklichung des Staats überhaupt und seiner Verfassung.

In dieser Regierung ist

a) die fürstliche Gewalt der alles haltende, beschließende

* Die Encyklopädie sagt: der an und für sich allgemeine und vernünftige Wille sey als sich wissend und bethätigend schlechthin Subjectivität und als Wirklichkeit Ein Individuum. Wir haben darauf noch keine Rücksicht genommen, weil der Sinn dieser Worte bis jetzt ganz unbestimmt ist.

** Diese Ansicht von den Gesetzen ist sehr zu bemerken.

*** Sehr wahr und treffend ist, was noch weiter in §. 539 über die Verfassung gesagt ist.

Wille des Staats, die höchste Spitze desselben und die alles durchdringende Einheit. In der vollkommenen Form des Staates ist die fürstliche Gewalt nicht bei einer moralischen Person, sondern bei einer wirklichen Individualität, bei dem Willen eines beschließenden Individuums, d. h. monarchisch.

b) In der besonderen Regierungsgewalt thut sich theils die Theilung des Staatsgeschäfts in seine sonst bestimmten Zweige und somit die Vertheilung derselben an besondere Behörden hervor, theils tritt die Theilnahme Mehrerer an dem Staatsgeschäft ein, die zusammen den allgemeinen Stand ausmachen (Organisation der Aemter). Endlich

c) die ständische Behörde betrifft die Theilnahme aller, welche der bürgerlichen Gesellschaft angehören und insofern Privatpersonen sind, an der Regierungsgewalt und näher an der Gesetzgebung; womit die subjective Freiheit und Einbildung und deren allgemeine Meinung sich in einer existirenden Wirklichkeit zeige und die Befriedigung, etwas zu gelten, genieße.

Soviel vom Inneren des Staates.

Der Staat hat aber auch als einzelnes Individuum ein (und zwar ausschließendes) Verhältniß zu anderen Staaten wieder als solche Individuen. In diesem Verhältnisse hat die Zufälligkeit und Willkür statt, weil das Recht zwischen den verschiedenen Staaten nur seyn soll, nicht wirklich ist. In Folge dieser gegenseitigen Unabhängigkeit wird der Streit zu einem Verhältnisse der Gewalt, zu einem Zustand des Krieges, für welchen der allgemeine Stand sich zu dem besondern Zwecke der Erhaltung der Selbstständigkeit des Staats gegen andere, zum Stand der Tapferkeit bestimmt. *

Dadurch wird die Selbstständigkeit der Staaten aufs Spiel gesetzt, aber auch die gegenseitige Anerkennung der Völkerindividuen bewirkt und diese Anerkennung in Friedensvergleichen festgesetzt. Auf solchen positiven Tractaten beruht das äußere Staatsrecht, wie auch auf dem sogenannten Völkerrecht, das dann selbst wieder überhaupt auf den Sitten beruht.

* Soll damit ein besonderer Stand (Soldatenstand) gesetzt, oder nur dieß gemeint seyn, daß der allgemeine Stand in dieser Beziehung und zu diesem Zwecke sich in der Tapferkeit manifestire, als besonderer Tugend?

Der bestimmte Volksgeist hat eine in der Zeit und durch sein besonderes Prinzip bestimmte Entwicklung, seine Geschichte; aber als beschränkter Geist ist seine Selbstständigkeit eine untergeordnete, er geht in die allgemeine Weltgeschichte über, deren Begebenheiten in dem Weltgerichte dargestellt werden.

In der Bewegung dieser Weltgeschichte befreit sich der Geist von den Besonderheiten, nach denen er in den einzelnen Völkern ist und wird zum allgemeinen oder Weltgeist.

In dieser Entwicklung bilden die einzelnen Völker die einzelnen Momente und Stufen.

Jene Befreiung des Geistes und das Geschäft derselben ist das absolute und höchste Recht. Das besondere Volk, welches der Träger von der dießmaligen Entwicklungsstufe des allgemeinen Geistes ist, in welches der allgemeine Geist seinen Willen legt, ist das weltbeherrschende, und gegenüber von diesem sind die übrigen besonderen Völker rechtlos.

Bei diesem Punkte wollen wir nun stehen bleiben, auf das Gesagte zurück sehen und uns das Verständniß desselben zu befördern suchen.

In der Lehre von dem objectiven Geiste liegt die Hegel'sche Ansicht theils von dem, was man sonst Ethik oder Sittenlehre nennt, theils von der Geschichte der Menschheit.

Fragen könnte man zuerst: warum das Rechtliche, Moralische und Sittliche auf die Lehre vom objectiven Geiste beschränkt wird?

Allerdings stellt sich das Rechtliche, Moralische und Sittliche in einer äußeren Ordnung und Geschichte, in einer äußeren Welt dar, die der Geist hervorbringt und schafft; aber das Rechtliche, Moralische und Sittliche muß ebensowohl ein Inneres des Geistes seyn, da alles Außere nur die Offenbarung und Manifestation des Inneren ist.

Mögen immerhin, wie Hegel sagt, in der Entwicklung der äußeren Ordnung und Geschichte die Einzelnen nur Werkzeuge seyn; im Innern des menschlichen Geistes muß es doch begründet seyn, daß er sich in dieser äußeren Ordnung darstellt und in dieser Geschichte entwickelt; es müssen Triebe, Gesetze, Ideen des Geistes seyn, die in jener Ordnung und Geschichte zur äußeren Offenbarung und Wirklichkeit kommen, denn das

Absolute wirkt auch hier nicht unmittelbar, sondern vermittelst der in den endlichen Geist gelegten Kräfte und Gesetze, und unmöglich kann die Subjectivität der Einzelnen, die in dem großen Drama handeln, die leere Form der Thätigkeit seyn.

Und dieß giebt Veranlassung, die ethischen Grundsätze der Hegel'schen Philosophie genauer zu untersuchen. Der Mittelpunkt derselben liegt in der Lehre von der Moralität und in dem Uebergang von dieser zur sogenannten Sittlichkeit.

Es wird behauptet, wenn der Mensch seine Ueberzeugung, sein Gewissen zum Gesetze des Wollens mache, so sey dieß nichtiger Anspruch der Subjectivität, welcher zum Bösen wird. Die Sittlichkeit aber bestehe darin, in dem Allgemeinen zu leben, wie es sich in den objectiven Sitten und Gesetzen darstellt. Ebenso sey es verkehrt, sich auf den Standpunkt des Sollens zu stellen, als ob ein Anderes seyn sollte, als das, was ist. Was nun das erstere betrifft, so wäre es allerdings Anmaßung und Verkehrtheit, wenn Jeder dasjenige, was er nach seiner subjectiven Ueberzeugung für recht und gut hält, für das an sich Rechte und Gute ausgeben und als solches geltend machen wollte. Allein dieß versteht man auch nicht unter dem Gewissen, so wenig, daß man auch in den Sitten und Gesetzen einen Ausdruck des Gewissens anzuerkennen berechtiget ist, nach den verschiedenen Stufen und Formen seiner Entwicklung. Das Gewissen, ob es wohl in verschiedenen Subjecten nach verschiedenen Bestimmungen vorkommt, ist dennoch auch einer objectiven Darstellung fähig, so gut als der Verstand, und die Aufgabe der Philosophie ist eben die, wie den Verstand so auch das Gewissen aus der subjectiven Beschränktheit in die objective Wahrheit und Nothwendigkeit zu erheben und in derselben darzustellen. Hegel selbst muß doch irgend einen Grund haben, aus welchem er seine sittlichen Bestimmungen für Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat entwickelt. Allein auch hier zeigen sich freilich mancherlei Eigenthümlichkeiten.

In der Familie soll die sittliche Substanz nur als natürlicher Geist vorhanden seyn, allein wie soll dieser natürliche Geist zu einem sittlichen Leben und zur sittlichen Bestimmung der Verhältnisse gelangen? warum soll denn das natürliche Moment des Geschlechtsverhältnisses in geistige Bestimmung erhoben werden?

und wie will man beweisen, daß diese geistige Bestimmung Liebe und Vertrauen sey? Diese Fragen sind nicht gelöst in dem Ausspruche: der Geist ist als Familie empfindender Geist! Geht man weiter zurück und fragt: was ist Sittlichkeit? so reicht man mit der Antwort: die Sittlichkeit ist die selbstbewußte Freiheit zur Natur geworden, wieder nicht aus, um die sittlichen Bestimmungen für Familie zu finden; wie überhaupt die sittlichen Bestimmungen für die Familie nicht einmal ihrem allgemeinen Wesen nach vollständig gegeben sind.

Was dann die bürgerliche Gesellschaft betrifft, so wird das Sittliche auf Standes-Rechtschaffenheit und auf die rechtlichen Pflichten zurückgeführt. Allein daß damit das sittliche Leben des Menschen in diesen seinen Beziehungen und Bestimmungen nicht erschöpft sey, darauf braucht man kaum ausdrücklich aufmerksam zu machen.

Ueberhaupt fehlt es so durchaus an den sittlichen Bestimmungen für das gemeinsame Leben, daß man nicht einmal einen Grundgedanken findet, woraus und wornach dieselben gefunden werden könnten, denn der Begriff der Freiheit, rein an und für sich ist kein solcher Grundgedanke, und jenes wäre doch um so nothwendiger gewesen, da das Wollen und Handeln des Einzelnen sich in diesem allgemeinen Leben concentriren und in demselben aufgehen soll. Was sodann diese Forderung selbst betrifft, so ist es zwar eine unbestreitbar wahre Forderung, daß der Einzelne nicht sein besonderes Interesse und Wohl in dieser seiner Besonderheit verfolgen, sondern das allgemeine Gute sich zum Zwecke machen soll; allein für's erste eine ganz andere Frage ist diejenige, um welche es sich hier auch handelt: ob der Einzelne, auch was seine moralische Ueberzeugung von Gut und Bös, Recht und Unrecht betrifft, sich in demjenigen, was als Sitte und Gesetz gilt, beruhigen und mit demselben begnügen soll. Darauf kommt die Hegel'sche Lehre hinaus. Das, was in den Sitten und Gesetzen als factisch gültig anerkannt ist, soll die einzige und ausschließliche Richtschnur unseres Handelns seyn, und leere, eitle und nichtige Anmaßung sey es, nicht nur, wenn man dagegen handle, sondern auch, wenn man nur darüber reflectire, räsonnire, wenn man es besser wissen wolle. Nicht nur sein Handeln, sondern auch seine moralische Ueberzeugung, sein

moralisches Bewußtseyn und sein moralisches Urtheil soll man gleichsam versenken und ersticken in der Identität mit der sittlichen Substanz. *

Mit dieser Lehre setzt sich nun aber die Hegel'sche Philosophie gegen sich selbst in Widerspruch, indem sie insbesondere für den Staat gewisse Bestimmungen, als die allein vernünftigen aufstellt, die eben nicht, wenigstens nicht überall als die objectiv-gültigen anerkannt sind, wie z. B., wenn sie die reine Monarchie als die allein vernünftige Form behauptet, eine Monarchie, in welcher der Wille Einer Person, Eines Individuums ** der allein Alles beschließende und entscheidende ist und zwar so, daß einestheils der Name als solcher das Band und die Sanction ist, unter der überhaupt Alles geschieht, anderntheils die Bestimmung der Individuen für die Würde der fürstlichen Gewalt durch die Erblichkeit festgestellt wird.

Betrachtet man diese Sätze vom Standpunkt der Objectivität aus, so mögen sie mit der Objectivität einzelner Staaten übereinstimmen, aber nicht mit der von anderen. Stellt man solche Vergleichungen an, so muß man sich überzeugen, daß für denjenigen, der sich auf das Bestehende beruft, eine sehr schwierige Dialektik entsteht und das Bedürfniß, diese Dialektik aufzulösen. Mit jenen Ueberzeugungen von der allein vernünftigen Form der Regierung (und Ueberzeugungen sollen es doch wohl

* Die Encyklopädie giebt zu, daß auch das Sittliche Inhalt der subjectiven und moralischen Freiheit seyn könne; consequenterweise muß sie dann aber behaupten, daß, wenn die subjective Freiheit nicht in der Eitelkeit stehen soll, sie jenes Sittliche zu ihrem Inhalt mache nicht darum, weil sie es für recht und gut hält, sondern weil es objectiv Gesetz und Sitte ist.

** Sollte von diesem Willen nicht alles dasjenige gelten, was über die Unendlichkeit der Subjectivität gesagt wurde, für welche der allgemeine Wille, das Gute, Recht und Pflicht ebensowohl ist, als nicht ist, und welche sich als das Wählende und Entscheidende weiß u. s. w. §. 511.? so daß von dieser Subjectivität des Willens das Allgemeine und Objective ausgienge, gegenüber von welchem die Subjectivität des Willens (nämlich der Unterthanen) nicht einmal eine eigene Ueberzeugung haben darf. Die Hegel'sche Philosophie wird nun vielleicht erwidern, jene Individuen seyen die Werkzeuge des Welt-Geistes; allein diese Concentration des Welt-Geistes ist mit der Idee und mit der Erfahrung auf gleiche Weise und in gleichem Grade unvereinbar.

seyn) würden sich alle diejenigen, die in Staaten von anderer Form leben, in mehr oder minder entschiedenen Gegensatz gegen die Objectivität setzen, was das Unsittliche seyn soll. Die Hegel'sche Philosophie kann selbst nicht umhin, ihre eigene, mit der Gegenwart im Widerspruch liegende Ueberzeugung zu haben, und den Begriff des Staates, wie er seyn soll, aufzustellen; denn ob sie sich gerade dieses Wortes bedient, ist gleichgültig; wer die allein vernünftige Form des Staates bestimmt, thut dasselbe.

Für's andere: Allerdings soll der Einzelne nicht in den partikulären Interessen befangen bleiben, sondern das allgemeine Gute sich zum Zwecke machen; aber dieß ist doch wieder nicht identisch mit der Forderung, daß man die bestehenden Sitten und Gesetze beobachten soll. Es liegt auch hier wieder eine vielfache Verwechslung der Begriffe zum Grunde. Der Begriff des Allgemeinen bildet (wie man nach der logischen Construction der Hegel'schen Philosophie annehmen darf und muß) den Mittelpunkt; dieses Allgemeine wird dann aber auf der einen Seite in das Vernünftige übersetzt, auf der anderen Seite in das, was irgend wo und irgend wann empirisch allgemein gilt. Wenn sich vermittelst einer solchen Verwechslung allerdings herausbringen läßt, daß der Einzelne nicht nur Nichts anderes thun, sondern auch Nichts anderes denken soll, als was in seinem Staate durch Sitte und Gesetz bestimmt ist, weil dieß das Allgemeine, das Vernünftige ist; so muß man auf der anderen Seite doch anerkennen, daß in dieser Consequenz nicht nur die Vernunft, sondern auch die Hegel'sche Philosophie selbst sich in Widerspruch mit sich verwickelt.

Aehnliche Betrachtungen drängen sich auf, wenn man die Lehrsätze über das sogenannte äußere Staats-Recht und die Welt-Geschichte genauer untersucht.

Für das Verhältniß der Staaten zu einander kennt die Encyklopädie keine andere Bestimmungen, als die in den positiven Tractaten und in den Sitten, also in einem factisch Gegebenen und Bestehenden begründet sind. Hierin liegt wieder eine große Inconsequenz; denn, wer die allein vernünftige Form des Staates bestimmt, warum sollte der nicht auch die vernünftigen

Bestimmungen für die Verhältnisse der Staaten zu einander finden können? sondern sich dabei beruhigen, daß hier Willkür und Zufälligkeit Statt habe, weil hier das Allgemeine des Rechts nur seyn soll, nicht wirklich ist. Das heißt doch nicht das Gegenwärtige begreifen? Und wie reimt sich dieß mit dem Satze, daß der Staat der selbstbewußte, sich bethätigende (allgemeine, vernünftige) Wille ist? Was sodann die Weltgeschichte betrifft, oder wie man sich richtiger ausdrücken sollte, die Geschichte der Menschheit; so ist es allerdings wahr, daß die einzelnen Völker mit ihrer Geschichte nur Theile jener allgemeinen Geschichte sind, wahr ist es, daß die einzelnen Völker eines durch das andere verdrängt werden, daß gegen das sogenannte weltbeherrschende Volk die anderen factisch rechtlos seyn können und oft sind; es ist ein wahrer Gedanke, daß man in jener allgemeinen Geschichte die Entwicklung des allgemeinen Geistes der Menschheit sehen kann und muß, in welcher die einzelnen Völker die besonderen Momente und Stufen darstellen; allein mit allem diesem ist die philosophische Aufgabe nicht gelöst. Denn es muß doch eine Idee und ein Gesetz seyn, welche dieser Entwicklung der Menschheit in den verschiedenen Völkern vorstehen; dieses Gesetz und diese Idee sollte die Philosophie zum Bewußtseyn bringen.* Dabei müßte sie nicht nur einzelne Völker in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge, sondern alle Völker, auch wie sie neben einander sind, in Betracht ziehen und sie würde dann zu der Ueberzeugung gelangen, daß die übrigen Völker gegenüber von dem weltherrschenden nicht rechtlos sind, weder in dem gewöhnlichen Sinne, noch in einem höheren, nämlich in dem, als ob sie kein Moment in jener allgemeinen Entwicklung hätten.

Allein nach einem solchen Gesetze und nach einer solchen Idee die Weltgeschichte zu begreifen, giebt uns die Hegel'sche Philosophie keine Anleitung, weil sie uns statt der ethischen Idee und statt der göttlichen Idee nur einen logischen Formalismus giebt. Jenes Weltgericht besteht also in dem Factum, daß ein Volk das andere überwältiget und verdrängt.

Endlich ist es sehr auffallend, daß auch diese Lehre von der

* Das erkennt die Encyklopädie S. 492 (der zweiten Ausgabe) an, und die Philosophie des Rechts enthält einen Versuch, das Gesetz zum Bewußtseyn zu bringen.

Weltgeschichte, von der Entwicklung des allgemeinen Weltgeistes zu denjenigen Theilen der Geisteslehre gezählt werden, die den endlichen Geist befassen.

Doch wird von hieraus der Uebergang gemacht zu der Lehre vom absoluten Geist, mit welcher das Ganze schließt.

Ehe wir diesen Uebergang machen, noch folgende allgemeine Betrachtungen:

Die Encyklopädie suchte uns die Widersprüche aufzudecken, in welche sich die Lehre von der subjectiven oder moralischen Freiheit verwickle, aber auch den Weg zu zeigen, wie man sich diesen Schlingen entziehen könne und solle. Allein es ist nachgewiesen worden, wie man damit nur in neue Widersprüche gerathe. Der Grundgedanke, der durch das Ganze hindurch leuchtet, ist offenbar der, daß die Lehre vom Staat zum Mittelpunkt der ganzen (sogenannten) praktischen Philosophie gemacht werden müsse. Wenn dieß auf der einen Seite Rückkehr zu der Ansicht der Alten ist, denen der Staat mit seinen Institutionen, mit seiner Gesetzgebung, Erziehung und Gewöhnung das Prinzip des ethischen Lebens war, so ist es auf der anderen Seite Entfernung vom Christenthum und Gegensatz gegen dasselbe, indem das Christenthum noch einen tieferen Grund und ein höheres Ziel des sittlichen Lebens setzt, als in dem Gesetze und Zwecke des Staates bestimmt ist.* Wer sich übelwollende, vielleicht nur ganz strenge Consequenzen erlauben wollte, könnte wohl herausbringen, daß die Hegel'sche Philosophie dem Staate dieselbe ethische Bedeutung giebt, wie der Katholicismus der Kirche, daß jene keine andere Tugend anerkennt, als die politische, wie dieser keine andere Religiosität, als die kirchliche — und zwar in beiden Fällen nach den gegenwärtigen, bestehenden Gesetzen und Vorschriften. Merkwürdig ist es in dieser Beziehung, daß die Encyklopädie (S. 507 u. 508) die religiösen Tugenden nach den katholischen Begriffen in lauter politische Tugenden umsetzt. Was sodann das Handeln aus eigener Einsicht und Ueberzeugung betrifft, so läßt die Hegel'sche Philosophie nur die Wahl zwischen zwei Ansichten: Entweder überall kein solches Handeln,

* Daß dieß auch auf die Lehre von Gott Einfluß haben muß, versteht sich wohl von selbst.

oder nur bei demjenigen Willen, welcher der allein Alles beschließende und entscheidende ist. In dem einen, wie in dem anderen Falle ist die ethische Idee vernichtet. Auf dieselbe Weise verhält es sich mit der Verwerfung des Sollens; es ist ein Mißverständniß, daß dieses an die moralische Freiheit geknüpft sey; vielmehr wer es verwirft, verwirft jede nach einer Idee geordnete Bewegung und Entwicklung des individuellen und des gemeinsamen Lebens und vernichtet nicht nur die moralische Freiheit, sondern jedes bewußte Handeln des endlichen Geistes.

Dritte Abtheilung.

Lehre vom absoluten Geist.

Diese Lehre begreift in sich die Lehre a) von der Kunst, b) von der geoffenbarten Religion, und c) von der Philosophie.

Der Uebergang ist aber dieser:

Die Aeußerlichkeiten des Weltgeistes und die Gegensätze der Endlichkeit, die er enthält, streifen sich ab und heben sich auf in dem objectiven Wissen der lebendigen Sittlichkeit selbst.

Dieses Wissen erhebt sich in sich zum Wissen des absoluten Geistes, als der ewig wirklichen Wahrheit; in dieser ist die Vernunft frei für sich, und die Nothwendigkeit und Natur sind nur als dienend der Offenbarung des absoluten Geistes und Gefäße seiner Ehre.

Mit andern Worten wohl: das Wissen, das sich bis jetzt theils mit der Natur, theils mit dem endlichen Geiste beschäftigte, erhebt sich jetzt zum reinen Bewußtseyn und Wissen des absoluten Geistes, der Vernunft frei für sich. Es scheidet sich jetzt gleichsam Endliches und Unendliches. Wenn bisher das Unendliche, die Idee, die Vernunft, Gott in seiner Aeußerlichkeit (theils in der Natur, theils in dem endlichen Geiste) betrachtet und erkannt wurde, so erhebt sich jetzt das Wissen zum Wissen des absoluten Geistes, der Vernunft frei an und für sich, nachdem es von aller Aeußerlichkeit abstrahirt, alle Aeußerlichkeit abgestreift hat. Es ist zu bemerken, daß dieser Uebergang zu dem reinen Bewußtseyn und Wissen des absoluten Geistes oder Gottes von der Sittlichkeit aus gemacht wird. Das, was den Inhalt des Begriffs von Gott ausmacht, muß implicite in dem Punkt enthalten seyn, von

dem man ausgeht, um jenen Begriff zu gewinnen; jener Inhalt ist aber weder das Seyn, noch die zweckmäßige Thätigkeit, sondern der Geist und dessen absolute Bestimmung, die wirksame Vernunft, der sich bestimmende und realisirende Begriff selbst, die Freiheit. Also muß der Ausgangspunkt, um den Begriff von Gott zu gewinnen, das sittliche Selbstbewußtseyn werden. Das sittliche Selbstbewußtseyn ist das Endliche, von dem ausgegangen wird; die Negation, durch welche es seinen Geist zu seiner Wahrheit erhebt, ist die in der sittlichen Welt wirklich vollbrachte Reinigung seines Wissens von der subjectiven Meinung und Befreiung seines Willens von der Selbstsucht der Begierde. *

Was ist also unter der Lehre vom absoluten Geiste zu verstehen? Die Lehre von dem reinen Bewußtseyn und Wissen des absoluten, des göttlichen Geistes, wie er so zu sagen alle Aeußerlichkeit, alle Befangenheit im Endlichen abgestreift hat.

Nach der ganzen Anlage und nach dem ganzen Charakter der Hegel'schen Philosophie könnte man nun freilich fragen:

Soll damit der Punkt bezeichnet seyn, wo Gott selbst zum reinen Bewußtseyn und Wissen von sich, als dem absoluten Geiste sich entwickelt und erhebt, nachdem er die Offenbarung in Natur und endlichem Geiste durchgelebt hat? oder der Punkt, wo der menschliche Geist, nachdem er das Absolute bis jetzt nur nach seiner Aeußerlichkeit und Offenbarung in der Natur und dem endlichen Geiste betrachtet und kennen gelernt hat, sich zum reinen Bewußtseyn und Wissen von Gott als dem absoluten Geiste erhebt? Oder sollen diese zwei Ansichten etwa so verbunden werden, daß in demselben Momente, in welchem der menschliche Geist sich zu jenem Bewußtseyn und Wissen von Gott erhebt, Gott selbst dazu gelangte, so daß Gott nur in dem menschlichen Bewußtseyn und Wissen das Bewußtseyn und Wissen von sich selbst erreichte?

Dieß muß sich in der Folge entscheiden.

Die Encyklopädie stellt folgende Sätze auf: Der Begriff des Geistes hat seine Realität im Geiste (allerdings — sofern nur der Geist des Begriffes als solchen fähig ist — es fragt

* Vergl. S. 406. Dieß wäre also der Weg, auf welchem der Mensch zum Bewußtseyn des absoluten Geistes gelangt. Welchen Gehalt hat aber das auf diesem Weg gewonnene Bewußtseyn?

sich aber, ob der Geist, in welchem der Begriff des Geistes seine Realität hat, der menschliche oder der göttliche Geist ist?).

Diese Realität in der Identität mit dem Begriffe ist das Wissen der absoluten Idee.

Hierin liegt, daß die an sich freie Intelligenz zu ihrem Begriffe befreit sey, um die dessen würdige Gestalt zu seyn. Der subjective und der objective Geist sind als der Weg anzusehen, auf welchem sich diese Seite der Realität oder der Existenz ausbildet.

(Ist dieß wieder so zu verstehen, daß der subjective und der objective Geist das (vorangehende) Mittel und die Bedingung sey, damit der Begriff des Geistes im Geiste zur Realität gelange? oder so: daß der subjective und der objective Geist das Mittel sey, wodurch die an sich frei und zu ihrem Begriff befreite Intelligenz die des Begriffes würdige Gestalt annimmt? nach welcher letzteren Erklärung wir von hier aus wieder in die Lehre vom subjectiven und vom objectiven Geiste zurückkehren müßten? Auf letztere Erklärung scheint der folgende §. hinzudeuten:)

§. 554. Der absolute Geist ist ebenso ewig in sich seyende, als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; die Eine und allgemeine Substanz, als geistige, das Urtheil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist. Die Religion, wie diese höchste Sphäre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, ist eben so sehr als vom Subjecte ausgehend und in demselben sich befindend zu betrachten, als sie als objectiv zu betrachten ist, als von dem absoluten Geist ausgehend, der als Geist in seiner Gemeinde ist.

Also: das reine Bewußtseyn und Wissen des absoluten, von allem Endlichen befreiten Geistes ist die Religion. Diese Religion kann von zwei Seiten mit gleichem Rechte betrachtet werden: 1) von der subjectiven Seite, wie sie in dem Subjecte sich befindet und von demselben ausgeht; 2) von der objectiven Seite, wie sie von dem absoluten Geiste, von Gott ausgeht, der als Geist in seiner Gemeinde (der Subjecte) ist.

Das subjective Bewußtseyn des absoluten Geistes ist wesentlich in sich Proceß, dessen unmittelbare und substantielle Einheit der Glaube in dem Zeugniß des Geistes als die Gewißheit von der objectiven Wahrheit ist.

Die unmittelbare Gestalt dieses Wissens ist die der Anschauung und Vorstellung des an sich absoluten Geistes als des Ideals, der aus dem Geiste gebornen concreten Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur Zeichen der Idee zu deren Ausdruck so durch den einbildenden Geist verklärt ist, daß die Gestalt sonst nichts anderes an ihr zeigt — die Gestalt der Schönheit. Hier haben wir den Uebergang zur

a. Kunst.

Es ist also zu bemerken, daß die Kunst in wesentlichem Zusammenhange mit der Religion, mit dem reinen Bewußtseyn des absoluten Geistes gesetzt wird. Ob dieß nicht eine einseitige Ansicht von der Kunst einschließe und gebe, kann hier übergegangen werden. Nach der Encyklopädie hat übrigens die Religion ein gedoppeltes Verhältniß zur Kunst.

Einerseits liegt sie als eine Vergangenheit schon im Rücken der schönen Kunst, andererseits liegt sie vorwärts derselben in der Zukunft. Jene Religion macht zu ihrem Gott ein elementarisches, concretes Naturseyn, oder das entgegengesetzte, das reine Denken. Dieser Gott enthält also nicht die Einheit der Natur und des Geistes, wie der Gott der schönen Kunst. Wo aber die schöne Kunst ist, da hat sie zu ihrer Bedingung das Bewußtseyn des freien Geistes, also auch das Bewußtseyn der Unselbstständigkeit des Sinnlichen und blos Natürlichen gegen denselben (Geist); sie macht dieses nur zum Ausdruck desselben. Ebendamit beweist aber ihr Eintreten den Untergang einer an sinnliche Aeußerlichkeit noch gebundenen Religion.

Insofern bildet also die schöne Kunst das Mittel-Glied und den Uebergang von der falschen zu der wahrhaften Religion. Im Begriff der wahrhaften Religion, d. h. derjenigen, deren Inhalt der absolute Geist ist, liegt wesentlich, daß sie geoffenbart und zwar von Gott geoffenbart sey. Denn der Geist ist nur Geist, insofern er für den Geist (dem Geist manifestirt) ist und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der nicht mehr abstracte Momente seiner selbst, sondern sich selbst manifestirt.

b. Geoffenbarte Religion.

Dieser absolute Geist ist dem Inhalt nach der an und für sich seyende Geist der Natur und des Geistes; der Form nach ist er zunächst für die Vorstellung. Diese subjective Vorstellung, weil sie Reflexion ist, giebt den Momenten jenes Inhaltes Selbstständigkeit und macht sie gegen einander zu Voraussetzungen und auf einander folgenden Erscheinungen und zu einem Zusammenhang des Geschehens nach endlichen Reflexionsbestimmungen.

Indem die subjective Vorstellung und Reflexion diese Trennung macht, scheidet sich die Form von dem Inhalt, es scheiden sich in der Form die unterschiedenen Momente des Begriffs als besondere Sphären ab, in deren jeder aber der absolute Inhalt sich darstellt *α*) als bei sich selbst bleibender, ewiger Inhalt; *β*) als Unterscheidung des ewigen Wesens von seiner Manifestation, der Erscheinungswelt; *γ*) als unendliche Rückkehr und Versöhnung dieser äußerlichen Welt mit dem ewigen Wesen.

Diese besondern Sphären in dem Momente der Allgemeinheit betrachtet, ist der absolute Geist zuerst Schöpfer Himmels und der Erde, der aber in dieser ewigen Sphäre vielmehr nur sich selbst als seinen Sohn erzeugt, ebenso in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen bleibt und wesentlich als concrete Einzelnheit und Subjectivität — der Geist ist.

Hier hätten wir also eine Deduction der christlichen Trinitätslehre. Bekanntlich haben Viele hierauf ein großes Gewicht gelegt, und die Hegel'sche Philosophie zum Gegenstand einer um so größeren Bewunderung und Verehrung gemacht; sie scheinen nicht bedacht zu haben, daß nach der ausdrücklichen Erklärung der Encyklopädie diese Unterscheidungen nur der subjectiven Vorstellung und der endlichen Reflexion angehören. Darnach sind auch §. 568. u. 569. zu beurtheilen.

c. Die Philosophie.

Von dieser aus einander tretenden Selbstständigkeit, von dieser zeitlichen und äußerlichen Aufeinanderfolge ist das letzte Resultat dieses, daß der Geist mit sich selbst, als dem Wahren und Wirklichen zusammenschließt, und jene als selbstständig aus

einander getretenen Momente in den allgemeinen, einfachen und ewigen Geist zusammennimmt. In dieser Form ist die Wahrheit Gegenstand der Philosophie.

Die Philosophie ist insofern die Einheit der Kunst und der Religion; sie ist die sich denkende Idee, die sich wissende Vernunft — d. h. der sich denkende und wissende Gott.

Was nun diesen letzten Theil der Encyklopädie betrifft, so beschränken wir uns auf folgende Bemerkungen, die wohl Veranlassung zum weiteren Nachdenken und zur weiteren Prüfung geben können.

Die Speculation hatte sich erhoben zum reinen Bewußtseyn und Wissen des absoluten, von allem Endlichen befreiten Geistes, und doch wird in der Lehre von der Kunst der Geist wieder in seiner Einheit mit der Natur und mit dem Natürlichen betrachtet; in der Lehre von der geoffenbarten Religion wird das Bewußtseyn Gottes dargestellt, so wie es sich zunächst auf dem Standpunkt der Vorstellung und der endlichen Reflexion gestaltet — also nicht reines Wissen des absoluten Geistes ist.

Dieß sind innere Inconsequenzen.

Was dann den Begriff von der geoffenbarten Religion anbelangt, so ist der Begriff der Offenbarung nicht in dem Sinne zu nehmen, wie er gewöhnlich genommen wird, denn nach Hegel ist auch die Philosophie geoffenbarte Religion; sondern mit dem Ausdruck: geoffenbarte Religion bezeichnet die Encyklopädie nur eine niedrigere Stufe, ein niedrigeres Moment des religiösen Bewußtseyns. Was nämlich in der Philosophie und auf dem philosophischen Standpunkt als Ein in sich einiges, reines Wissen und Bewußtseyn Gottes, des absoluten Geistes ist, das ist in der geoffenbarten Religion und auf dem Standpunkt derselben nur erst in der Form der Vorstellung und der endlichen Reflexion vorhanden und daher in besondere Momente zerlegt.

Mit welchem Rechte aber die Encyklopädie der geoffenbarten Religion diesen Standpunkt anweist, das sieht man gar nicht ein; so wenig als man sich davon überzeugen kann, daß die Encyklopädie in den §. 564. — 570. den ganzen Inhalt, den Geist und Zweck der geoffenbarten Religion vollständig und getreu angegeben habe.

Fragt man dann endlich, ob die Encyklopädie das allgemeine

menschliche und vernünftige Bewußtseyn von Gott wahrhaft ausgesprochen habe, so sucht man in derselben umsonst gewisse Ideen, die in jenem Bewußtseyn wesentlich eingeschlossen sind, namentlich die Ideen von göttlicher Heiligkeit und göttlicher Liebe; wie dann auch die Lehre von der Unsterblichkeit mit Stillschweigen übergangen ist. Der Anfang ist das reine, noch ganz inhaltsleere Denken; das Ende etwa das mit dem ganzen Inhalt der natürlichen und der geistigen Welt erfüllte Denken? auch nicht — sondern das Denken, das zwar in der dialectischen Entwicklung seiner (logischen) Bestimmungen und Kategorien Natur und Geist erfaßte, aber nach vollbrachter Arbeit alle diese Gedanken abstreift, um reines Denken zu seyn!

Nach dieser Darstellung wird nun wohl das Nächste seyn, das Verhältniß der Hegel'schen Philosophie zu den vorangegangenen Hauptsystemen deutscher Philosophie in Erwägung zu ziehen und zu bestimmen.

Dabei werden wir bis zur Kant'schen Philosophie zurückgehen sollen.

Schon diese hatte, wie aus der früheren Darstellung hervorgeht, dasjenige, was den Inhalt der Philosophie im eigentlichen Sinne, des philosophischen Wissens (im Gegensatz gegen den Glauben) bildet, in einen Proceß des subjectiven Anschauens und Denkens aufgelöst. Im Hintergrund derselben lag freilich auch bei ihr schon ein Prinzip, welches in Wahrheit nicht in die Sphäre der Subjectivität gehört, sondern jenseits derselben ist, und zwar in dem bestimmten Verhältnisse, daß die Subjectivität mit ihrem Anschauen und Denken eine Folge davon ist. Dieses Prinzip trat entschieden anerkannt und ausgesprochen in der Fichte'schen Philosophie auf, als das absolute Ich, das erst mit dem durch es selbst gesetzten Nicht-Ich zum Subjecte oder subjectiven Ich wird. Fichte hätte aber wohl richtiger und consequenter sich ausgedrückt, wenn er jenes absolute Prinzip nicht absolutes Ich, sondern absolutes Denken genannt hätte, sofern mit dem Ich immer der Begriff der Persönlichkeit verknüpft wird, das absolute Prinzip aber (nach seinen Grundsätzen) eben als solches unpersönlich ist, und erst mit dem Gegensatze des Nicht-Ich persönliches wird. Demnach hatte der Fichte'sche Idealismus das unpersönliche absolute Denken zu seinem

Prinzipe gemacht. Ueber die Construction des Systemes von diesem Prinzip aus ist aber weiter folgendes zu bemerken:

Es wird von demselben aus mit dem Ich nicht nur das Nicht-Ich überhaupt construirt, sondern auch Zeit und Raum, ja sogar das organische Natur-Produkt und der artifulirte Leib mit dem Licht und der Luft, letzteres jedoch als Postulate der Sitten- und der Rechts-Lehre; und es verdient diese an sich gar nicht wissenschaftliche Construction nur insofern Erwähnung, als sich darin das Bedürfniß ankündiget, den Idealismus des reinen Denkens mit der Natur-Philosophie zu ergänzen. Dieses Bedürfniß wurde in dem Schelling'schen Systeme bestimmt anerkannt und damit war die Einseitigkeit des Fichte'schen Idealismus überwunden. Dieses System glaubte jedoch seine Aufgabe nur lösen zu können, indem es in sein Prinzip ein reales Moment, wenn man sich so ausdrücken darf, einen eigenen Keim der Realität legte, so bestimmt, daß es der Speculation so zu sagen die Wahl ließ, ob sie ihre Constructionen von der idealen oder von der realen Einheit aus beginnen und entwickeln wolle (vrgl. S. 214). Einen anderen Weg schlug Hegel ein; er wollte das rein ideelle Prinzip Fichte's nicht aufgeben und doch eine Natur-Philosophie gewinnen; von dem unpersönlichen absoluten Denken aus sollte die Natur construirt werden. Darnach bestimmt sich das Verhältniß der Hegel'schen Philosophie einerseits zur Fichte'schen, andererseits zur Schelling'schen; sie ist insofern beiden verwandt, aber auch wesentliche Unterschiede stellen sich heraus in Vergleich mit beiden. Was das erstere Verhältniß betrifft, so hat nach Hegel das absolute Denken das ganze logische Schema der Natur in sich und objectivirt dasselbe in der wirklichen Natur gemäß seinen immanenten logischen Bestimmungen und Momenten und dem dialectischen Gesetze ihrer Entwicklung. Damit ist auch ein Unterschied zwischen Hegel und Schelling gesetzt; denn obwohl auch dieser in der Natur eine Entwicklungsstufe des Absoluten erkennt, so faßt er doch das Verhältniß der Natur zum Absoluten anders und mußte es anders fassen, weil, wie schon bemerkt wurde, sein Begriff vom Absoluten anders bestimmt ist. Nach Schelling ist die Natur so zu sagen ein organisches Gewächs aus der absoluten Einheit des Idealen und des

Realen als der Wurzel; nach Hegel dagegen eine (noch unvollkommene) Projection des absoluten Denkens, daher bei Schelling auch nicht die Schematisirung nach logischen (Denk-) Bestimmungen, wie bei Hegel. Im Zusammenhange damit und nicht minder bedeutsam ist der Unterschied der drei Systeme in Absicht auf die Construction des Geistes. Der Fichte'sche Idealismus geht von seinem absoluten Ich unmittelbar zu dem subjectiven (oder relativen) Ich fort und construirt erst von diesem aus, aber freilich nicht auf wissenschaftlichem, insbesondere nicht auf dialectischem Wege die Natur; Schelling macht dagegen die Natur zur Voraussetzung des Geistes und stimmt insofern mit Hegel überein. Aber wie dort das Verhältniß der Natur zu dem Absoluten ein anderes ist, als hier, so müssen auch die Gedanken über das Verhältniß des Geistes zu der Natur in den zwei Systemen verschieden seyn. Nach Schelling ist der Geist die Einheit derselben zwei Prinzipien, wie die Natur, nur auf einer höheren Stufe der Entwicklung, in einer höheren Potenz; nach Hegel dagegen nimmt das Denken sich aus seiner Aeußerlichkeit, welche die Natur ist, zurück, um sich so, von der Aeußerlichkeit befreit, rein in und aus sich auch wieder nach seinen immanenten Bestimmungen und dem Gesetze des dialectischen Prozesses zu entwickeln und zu sich selbst zu kommen, als Geist, als selbstbewußtes und endlich als speculatives Denken und Wissen. Mit diesen Verhältnissen, mit dieser Verwandtschaft und Verschiedenheit, des Hegel'schen Systemes zu den vorangegangenen Hauptsystemen deutscher Philosophie ist das Eigenthümliche des ersteren wenigstens angedeutet, und dieses Eigenthümliche hat man mit dem Ausdruck: absoluter Idealismus bezeichnet. Dieser Ausdruck erweckt aber zugleich auch ein kritisches Urtheil. Wenn er nämlich bezeichnet, daß in der Idee, in dem Begriffe, in dem Denken alle Wahrheit aufgehe, so drängt sich sogleich die Frage auf, welchen Werth dann das Seyn habe? Die Antwort liegt nahe und ist schon oft gegeben worden: das Seyn ist das Denken, die Sache der Begriff, wie umgekehrt. Allein wie dieß dem natürlichen Verstande so wenig eingeht, als dem das Seyn anschauenden Sinn, denn beide lassen sich nicht überreden, daß z. B. der Begriff des Menschen und die Wirklichkeit des Menschen identisch seyen, so stimmt es

auch mit Lehrsätzen der Hegel'schen Philosophie selbst nicht überein. Sie sagt, der Begriff sey das Wesen der Erscheinung, in der Erfahrung soll ein dem Begriffe entsprechender Gegenstand aufgezeigt werden und insofern sey die Erfahrung (wenigstens) der äußere Prüfstein der Wahrheit, sie unterscheidet zwischen der selbstbewußten und der seyenden Vernunft. Damit ist jedenfalls soviel zugegeben und anerkannt, daß die Erscheinung, die Erfahrung, die seyende Vernunft nicht nach ihrem ganzen Inhalt in dem Begriff, in der selbstbewußten Vernunft aufgehe, und somit gegenüber von diesen ein Selbstständiges sey. Es ist Etwas an der Erscheinung, an der Erfahrung, was sich nicht in den Begriff auflösen oder auch nur aufnehmen läßt. Mag immerhin im Begriffe das Allgemeine, das Wesentliche, das Geistige (wenn man sich so ausdrücken will) der Erscheinung, der Erfahrung aufgefaßt und gedacht seyn; es bleibt noch Etwas zurück, ein Rest, ein Residuum, das nicht begriffen, vom Begriffe nicht aufgezehrt ist; dieses ist aber das Seyn, und dieses also von der Hegel'schen Philosophie nicht begriffen; sie kann davon keine Rechenschaft geben und giebt keine Rechenschaft davon.* Sie hat außer der Reihe ihrer Denkprocesse ein schlechthin Unbegriffenes und Unbegreifbares; insofern ist sie im Grunde der Wahrheit nicht absoluter Idealismus, sondern ein mit dem Seyn unversöhnter Idealismus, d. h. Dualismus, und zwar in einer um so härteren Form, je abstracter der Gedanke gefaßt und ausgebildet ist.

Uebrigens, wenn das geschichtliche Verhältniß der Hegel'schen Philosophie vorhin richtig bezeichnet wurde, so liegt darin zugleich der Beweis, daß die Hegel'sche Philosophie weder unmittelbar aus der Schelling'schen noch vermittelst dieser aus der Fichte'schen, sondern mit und neben der Schelling'schen aus der Fichte'schen hervorgegangen ist, aber nach einem anderen Gesetze der Entwicklung oder Fortbildung, wie dieß in dem Vorangehenden bezeichnet ist. Beide wollten die Einseitigkeit der Fichte'schen Philosophie überwinden, aber die Hegel'sche Philosophie ohne den eigenthümlichen Geist und Charakter des Idealismus aufzuopfern oder auch nur zu beschränken, die Schelling'sche

* Dieß zeigt sich am auffallendsten in dem Uebergang von der Logik zur Natur-Philosophie.

Philosophie durch In-sich-Aufnahme des Gegensatzes. Was bei Schelling sich mit gleicher Dignität neben das Ideale stellte (das Reale), und somit Einheit von Gegensätzen giebt, das erscheint bei Hegel nur als die andere Seite und der äußere Widerschein des in sich Einen Idealen. Schelling und seine Anhänger thun also Hegel'n Unrecht, wenn sie ihn als einen solchen darstellen, der auf Schelling's Schultern stehe, den Ideen und Gedanken desselben nur die formelle Bearbeitung gegeben habe und habe geben können, sich zu ihm verhalte, wie Christian Wolff zu Leibnitz. Die Hegel'sche Philosophie ist vielmehr ein eigenthümliches, selbstständiges System, in welchem die deutsche Philosophie vom Fichte'schen Idealismus und weiter zurück von dem Kant'schen Idealismus aus ihre innere Entwicklung gefunden hat, und nimmt als solches seine Stelle neben der Schelling'schen ein.

Haben wir bisher das geschichtliche Verhältniß des Hegel'schen Systems im Allgemeinen zu bestimmen gesucht, so ist nun auch über den wissenschaftlichen Charakter, Werth und Einfluß desselben an sich ein Urtheil zu fällen.

Was den letztgenannten Punkt betrifft, so drängt sich das die Aufmerksamkeit wohl verdienende Urtheil auf, daß die Hegel'sche Philosophie auf solche Wissenschaften, die eine feste positive Grundlage und einen festen positiven Stoff haben, keinen oder unbedeutenden Einfluß ausübte; ich verstehe darunter die Naturwissenschaften, denn mit der Geschichte verhält es sich so, daß ihre Thatsachen viel biegsamer und deutsamer sind, als die Wirkungen und Erscheinungen der Natur; daher denn auch die Hegel'sche Philosophie auf die Behandlung der Geschichte allerdings ihren Einfluß hatte. Am bedeutendsten jedoch hat sie auf die positive christliche Theologie gewirkt; auf diesem Gebiet hat sich der lebhafteste und wichtigste Kampf entsponnen, und dieß erinnert an einige Hauptlehren, die beiden Wissenschaften, der Theologie und der Philosophie angehörig, besonders Gegenstand von Verhandlungen geworden sind, in Folge deren die Anhänger der Hegel'schen Philosophie selbst sich entzweit haben. Michelet hat dieses sehr vollständig und mit lobenswerther Unpartheilichkeit dargestellt. Zu jenen Lehren gehört die von der Unsterblichkeit. Die Frage, wie es sich damit nach den Grundsätzen der

Hegel'schen Philosophie verhalte, war lange nicht angeregt worden. Hegel selbst hatte in seinen Schriften darüber geschwiegen, und so schwiegen auch seine Anhänger, bis Friedrich Richter im J. 1833, also zwei Jahre nach Hegel's Tod den Gegenstand in zwei Schriften * zur öffentlichen Verhandlung brachte, so daß er nach Prinzipien des Hegel'schen Philosophirens die Unhaltbarkeit, Begriff- und Gedankenlosigkeit dieser Lehre, wie sie im christlichen Glauben enthalten ist, darzuthun suchte. Dagegen ließ Göschel in die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik (Nr. 1, 1834) eine Recension einrücken, worin er das gerade Gegentheil beweisen wollte, daß nämlich jene Lehre von der Unsterblichkeit aus den Grundsätzen der Hegel'schen Philosophie mit nothwendiger Consequenz folge. Er suchte dieß mit Stellen aus Hegel'schen Schriften zu belegen, wobei aber ein merkwürdiger Irrthum an den Tag kam, nämlich, daß einer der Herausgeber der vermischten Schriften Hegel's (Förster) in den ersten Band derselben (Werke XVI) eine Recension über F. H. Jacobi's Werke (Bd. I.) als von Hegel herrührend aufnahm, deren Verfasser aber Friedrich v. Meyer ist. Je entschiedener sich diejenigen Stellen dieser Recension, die Göschel anführt, für die Unsterblichkeit aussprachen, um so ärgerlicher war der Irrthum, und ein nicht unbedeutender Theil dieses Aergers scheint auf Göschel gefallen zu seyn, sofern er (übrigens ganz in der Unschuld) Veranlassung gegeben hatte, den Irrthum zu entdecken. Mit löblicher, eines wissenschaftlichen Mannes würdiger Offenheit gesteht Michelet und beweist sogar, daß die christliche Lehre von der Unsterblichkeit in das Hegel'sche System nicht gehöre, auch von Hegel nicht behauptet worden sey. Eine zweite Lehre ist die von der Persönlichkeit Gottes. Inwiefern und in welchem Sinne die Hegel'sche Philosophie eine Persönlichkeit Gottes behauptet und allein behaupten kann, ist in der geschichtlichen Darstellung des Systemes deutlich genug enthalten. Die Persönlichkeit Gottes, d. h. des an sich unpersönlichen Denkens ist durch die Entäußerung in die

* Die neue Unsterblichkeits-Lehre, Gespräch einer Abend-Gesellschaft als Supplement zu Wieland's Euthanasia; und: die Lehre von den letzten Dingen, eine wissenschaftliche Kritik aus dem Standpunkt der Religion unternommen.

Natur vermittelt und wird in dem Bewußtseyn (dem persönlichen Denken) des endlichen Geistes verwirklichet. Daß dieß nicht der christliche Begriff von Gottes Persönlichkeit ist, liegt am Tage; daß er es nicht seyn konnte und nicht seyn sollte, hätten die Gegner wohl bedenken dürfen.* Selbst Spinoza hatte einen richtigeren Begriff von der Persönlichkeit Gottes, und die Beziehung, in welcher das persönliche Denken und Bewußtseyn des endlichen Geistes zum Bewußtseyn Gottes von sich selbst und der Welt steht, tiefer erfaßt.** Am bedeutendsten jedoch war und

* Jeder einzelne Satz eines wissenschaftlichen Systemes muß im Zusammenhang mit dem Prinzip des Systemes und mit der Construction aus diesem Prinzip gedacht, gedeutet und beurtheilt werden. Die Hegel'sche Lehre fand gar häufig blos darum und insofern so lebhaften und heftigen Widerspruch, weil und sofern man die christliche Idee von Gott und die ganze christliche Weltanschauung mitbrachte. Setzt man sich aber in den idealistischen Standpunkt der Hegel'schen Philosophie, wornach die Welt eine Entwicklung des Denkens (nicht des Geistes) ist; so liegt der Satz, daß dieses (im Anfang) unpersönliche Denken in demjenigen Stadium, wo es menschliches Denken wird, zum Selbstbewußtseyn und zur Persönlichkeit gelangt, in der Consequenz des Systemes. Greife man also das System in seinem Prinzip an, dieß ist das allein oder vorzugsweise wissenschaftliche Verfahren. Daß der Hegel'sche Begriff von Gott und von der Persönlichkeit Gottes nicht der christliche, vielmehr mit diesem in klarem und entschiedenem Widerspruche ist, das liegt so zu sagen auf platter Hand; aber damit ist auf dem Boden der Philosophie über die Wahrheit oder Unwahrheit jenes Begriffes noch nicht entschieden. — Diese Entscheidung hat aber auch die Theologie nicht zu geben; überhaupt mühen sich — nach meinem Dafürhalten — die Theologen viel zu sehr mit negativen Anstrengungen gegen die zeitlichen Formen der Philosophie ab, statt sich recht positiv mit dem ganzen Geist und Gemüth an ihren Gegenstand und an ihre Aufgabe hinzugeben, in dieselben sich hinein zu arbeiten und hinzuleben, woraus gewiß ein Lehrsystem hervorgehen würde, großartig, Geist und Gemüth nicht nur befriedigend, sondern erhebend. Aber freilich hat die bestehende Theologie schon viel zu viele philosophische Elemente in sich, die sie vor allen Dingen abstreifen oder ausscheiden müßte, um reine christliche Theologie zu werden. Zu diesem kann man sich nicht entschließen, greift vielmehr lieber zu dem anderen an sich unpassenden und sehr gefährlichen Mittel, ein philosophisches Element mit einem anderen philosophischen Element auszutreiben oder wenigstens zu corrigiren; wodurch die Verlegenheit und die falsche Stellung nur eine andere wird.

** Vrgl. Bd. II, S. 236. Aber auch hier gilt die Bemerkung, daß dieser Begriff Spinoza's von dem Selbstbewußtseyn Gottes mit seinem Begriffe vom Absoluten zusammenhängt.

ist der Angriff der strengen Hegelianer auf die geschichtliche Grundlage der christlichen Religion, sofern der größte und wichtigste Theil dieser Geschichte von Hegel selbst in das Gebiet der bloßen Vorstellung verwiesen, von Anhängern seiner Philosophie in Sage und Mythus aufgelöst wurde. Dieses Unternehmen von der exegetischen und der kritischen Seite zu würdigen, gehört nicht hieher, wohl aber die einfache Bemerkung, daß die Hegelianer gar keinen Grund haben, zu läugnen, daß die Idee sich, wie im einzelnen Factum, so auch in der individuellen Person manifestiren und verwirklichen könne, allerdings mit der Bestimmung, daß, wie von dem einzelnen Factum eine Reihe und ein Complex von geschichtlichen Erscheinungen ausgeht, so auch von dem Individuum aus eine Gemeinschaft von Menschen sich bildet, in welcher diese Idee wirksam wird und sich entwickelt.

Daß durch jene das Positive zerstörende Kritik und Philosophie eine Reaction hervorgerufen wurde und diese hie und da in ein anderes Extrem überging, konnte demjenigen nicht unerwartet kommen, der mit den Interessen des Geistes, wie sie sich in der Wirklichkeit geltend zu machen suchen, vertraut ist. Uebrigens gehört dieses Alles mehr der Geschichte der christlichen Theologie, als der der Philosophie an. Auf dem Gebiete der letzteren sind allerdings mancherlei Bewegungen und Strebungen zu bemerken, aber sie sind noch zu unbestimmt und unentschieden, als daß sie der Geschichte verfallen wären; die deutsche Philosophie befindet sich in einer Krisis, deren Ende abzuwarten ist. Das Stillschweigen Schelling's und seine gerichtliche Verfolgung gegen eine mit wissenschaftlicher Kritik verbundene Bekanntmachung von dem wesentlichen Inhalt einer seiner Vorlesungen ist wenigstens nicht geeignet, diese Krisis zu beschleunigen.

Doch dieses gehört noch nicht hieher. Was uns hier näher liegt, ist das Urtheil über den wissenschaftlichen Charakter und Werth der Hegel'schen Philosophie.

Kein dem Idealismus ergebener Philosoph vor Hegel hat mit demselben Scharfsinn und mit derselben Consequenz die logischen Bestimmungen des Denkens entwickelt und durchgeführt, wie er.* Wie dieß ein speculatives Verdienst im Großen und

* Es gilt dieß in Vergleich nicht nur mit den neueren, sondern auch mit den älteren, namentlich Platon und Aristoteles (s. Bd. I. dieser

Allgemeinen ist, so hat es auch im Besonderen seine Früchte getragen, indem sich in jener Entwicklung und Durchführung mancher wahre Gedanke über Gegenstände der Natur- und der Geister-Welt und ihre Beziehungen zu einander ergab. Vielleicht hat auch Keiner mehr, als Hegel, die Kunst verstanden, bereits gefundenen und bekannten Gedanken vermittelst neuer Sprachbildung das Gepräge der Eigenthümlichkeit zu geben. Aber auf der anderen Seite hat wohl auch keiner der Wirklichkeit mehr Gewalt angethan, die Wirklichkeit des Endlichen, ja Gottes selbst so verflüchtiget, wie er, indem die ganze Wirklichkeit in dem logischen Idealismus aufgeht.

Dieser Idealismus wendet auf Alles, ohne Unterschied, ob es der Natur oder der Geisterwelt angehört, dieses oder jenes bestimmte Wesen hat, dasselbe Gesetz an, als ob sich alles Wirkliche mit einer und derselben Zauberformel beschwören ließe. Dieses Gesetz ist ein rein formales, aus welchem sich das reale Wesen durchaus nicht begreifen läßt. Entweder muß man den realen Gehalt schon mitbringen und in die Formel legen (hie und da zwängen), oder, will man dieß nicht, wie es auch dem Geiste des Systems nicht wohl angemessen zu seyn scheint, so hat man — die leere Form. Jenes Gesetz ist ferner von der Art, daß sich die ganze Welt in eine Reihe von Erscheinungen, deren immer die eine die andere aufhebt, also in einen fortfließenden Wechsel von Erscheinungen verflüchtiget. Gott selbst ist dieses Gesetz und die Vollziehung desselben, insofern die ewige Unruhe in der Welt der Erscheinungen,* und was er mit dieser ewigen Unruhe erreichen und erringen will, ist, daß er sich selbst im menschlichen Geiste als diese ewige Unruhe begreife, alle in diesem Prozeß erzeugten und vernichteten Gestalten der Natur und der Geister-Welt anschaue, als die Trümmer seiner Arbeit, als die Schädel und Knochen des dahin geschwundenen Lebens. Alles Natürliche, alles Menschliche, das ganze sittliche und religiöse Leben der Geisterwelt hat keinen anderen Zweck, als daß Gott in dem vergänglichen Bewußtseyn des Menschen zu sich

Geschichte S. 129 u. 159). Dabei ist freilich nicht zu verkennen und nicht zu läugnen, daß auch viel Spiel der Einbildungskraft mit unterläuft.

* Vrgl. meine: Vermischte philosophische Abhandlungen, 2tes Bändchen. Tübingen 1831, S. 138 (Anmerkung).

selbst komme. Darin, in dieser Vorstellung von dem Zwecke der Welt, des göttlichen Lebens in der Welt offenbart sich am stärksten die Leere dieses Idealismus.

Wenn es gewiß ist, daß der Idealismus in Hegel's System die höchste und vollkommenste, d. i. die reinste, abstracteste Form angenommen hat, deren er fähig ist; so hat man ebendamit die Ueberzeugung gewonnen, daß diese Form zerbrochen werden muß, wenn die Wahrheit ergriffen werden soll.

Es kann also nicht davon die Rede seyn, wie Einige meinen, von diesem Systeme etwa die sogenannte speculative Methode zu behalten, den Inhalt aber aufzugeben und zu verwerfen (eine wissenschaftliche Ungereimtheit, weil die Methode eben das eigenthümliche Lebensprinzip des Systemes ist); sondern man muß aus demselben heraustreten und einen ganz anderen Standpunkt für die Betrachtung der Welt suchen, einen anderen Anfang, um durch eine andere Vermittlung ein anderes Ende zu gewinnen.

Wirklich sind auch mehrere Gegensätze, durch welche die Hegel'sche Weltansicht überwunden werden sollte, hervorgetreten, und in geschichtlicher Hinsicht zunächst ist zu bemerken, daß alle in dem Gedanken und in der Ueberzeugung zusammentreffen, daß der Begriff des persönlichen Gottes (im christlichen Sinne) das einzige Rettungsmittel sey! Bedenkt man aber, daß dieser Begriff (einer der schwierigsten in der speculativen Philosophie) selbst auf verschiedene Weise gefaßt und bestimmt werden kann (wie die Philosopheme der Gegenwart selbst deutlich genug zeigen), daß von ihm aus sich noch sehr verschiedene, ja ganz entgegengesetzte Ansichten von der Welt überhaupt und dem menschlichen Geist und Leben insbesondere entwickeln lassen, so überzeugt man sich, daß mit dem einzelnen Begriff und Lehrsatz die Rettung und das Heil noch nicht gegeben, die Wahrheit noch nicht gewonnen ist, sondern der vollständige und entschiedene Sieg nur in einem durchgeführten System errungen werden kann. Ebendarum ist auch die Philosophie von Herbart schlechthin nicht geeignet, die Entscheidung zu geben, weil sie schon in ihrer Grundanlage kein System ist und kein System seyn oder werden kann. Vergeblich sind aber auch alle diejenigen Anstrengungen gegen das Hegel'sche System, welche immer nur in den höchsten

Regionen Widerspruch und Gegensatz erheben, ohne sich die Mühe geben zu wollen, ein neues Fundament zu legen. Doch dieß gehört nicht in die Geschichte der Philosophie. *

* Als Beitrag zur Literatur über die Hegel'sche Philosophie mag folgendes Verzeichniß von Schriften dienen: C. F. Göschel, Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit. Berlin, 1829. — X. Briefe gegen die Hegel'sche Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 1. Heft. Berlin, 1829. — Hülsemann, Ueber die Hegelsche Lehre oder: absolutes Wissen und moderner Pantheismus. Leipzig, 1829. — Derselbe, Ueber die Wissenschaft der Idee. Erste Abth. Die neueste Identitäts-Philosophie und Atheismus, oder: über immanente Polemik. Breslau, 1831. — Dr. K. E. Schubart und Dr. K. A. Carganico, Ueber Philosophie überhaupt und Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere. Berlin, 1829. — X. Ueber Seyn, Nichts und Werden. Einige Zweifel an der Lehre des Herrn Professor Hegel. Berlin, Posen und Bromberg, 1829. — X. Erläuterung der Hegel'schen Lehre über Seyn, Nichts und Werden. Zunächst als Erwiederung auf die: Einige Zweifel u. s. w. Berlin, 1829. — C. H. Weiße, Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft in besonderer Beziehung auf das System Hegels. Leipzig, 1829. — Dr. K. E. Schubart, Erklärung in Betreff der Recension des Herrn Prof. Hegel, 1830. — X. Vermischte philosophische Abhandlungen. Tübingen, Laupp. Zweites Bändchen, 1831. — C. H. Weiße, Ueber das Verhältniß des Publikums zur Philosophie in dem Zeitpunkt von Hegel's Abscheiden. Leipzig, 1832. — C. F. Göschel, Der Monismus des Gedankens, zur Apologie der gegenwärtigen Philosophie am Grabe ihres Stifters. Naumburg, 1832. — H. K. Leonhard, Winke zur Kritik Hegel's bei Gelegenheit der unwissenschaftlichen Anmaßungen des Herrn G——s in der preußischen Staatszeitung. München, 1832. — C. F. Göschel, Hegel und seine Zeit, 1832. — Dr. C. F. Bachmann, Ueber Hegel's System und die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie. Leipzig, 1833. — Dr. K. Rosenkranz, Hegel. Sendschreiben an Bachmann. Königsberg, 1834. — Dr. C. F. Bachmann, Anti-Hegel. Antwort auf das Sendschreiben von Rosenkranz. Jena, 1835. — K. A. Kahnis, Dr. Ruge und Hegel. Ein Beitrag zur Würdigung Hegel'scher Tendenzen, 1838. — Dr. Mayen, Heinrich Leo, der verhallerte Pietist. Leipzig, 1839. — Dr. K. E. Schubart, Ueber die Unvereinbarkeit der Hegel'schen Staats-Lehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungs-Prinzip des Preußischen Staates. Breslau, 1839. — C. L. Michelet, Schelling und Hegel. Berlin, 1839.

III. Schlußbetrachtung.

Vergegenwärtigen wir uns die Haupterscheinungen aus der Geschichte der sogenannten neu-europäischen Philosophie, so ergiebt sich folgende gedrängte Uebersicht:

Die selbstständige philosophische Forschung, die in mehreren Ländern des gebildeten Europa, namentlich in Frankreich und in England, zugleich erwachte, bildete alsbald den so tief greifenden Gegensatz des Rationalismus und des Empirismus. Der Verlauf der Geschichte zeigt sodann, wie jedes dieser zwei Systeme nach seiner eigenthümlichen Anlage sich immer weiter entwickelte und ausbildete, wie ebendadurch der Gegensatz immer schärfer wurde, bis endlich ein großer deutscher Geist die bis auf das Extrem aus einander getretenen Systeme zu vereinigen suchte und damit eine neue Reihe wissenschaftlicher Bestrebungen eröffnete, in welchen sich aber wieder ein bis jetzt noch nicht ausgeglichener Gegensatz und Kampf zwischen Idealismus und Realismus bildete.

Dieß das Hauptthema; zur näheren Erläuterung und Ausführung Folgendes:

Dem Rationalismus (um von diesem auszugehen) lag die Behauptung zu Grund, daß der menschliche Geist im Besitze von Erkenntnissen sey, die nicht aus der Erfahrung geschöpft, überhaupt unabhängig von der Erfahrung sind, und vermittelst derselben, also aus sich, aus seiner Innerlichkeit das Wesen, den Grund und Zweck der Dinge zu erkennen vermöge. Dieser Rationalismus bildete sich bald in ein vollendetes metaphysisches System aus (Cartesius, Spinoza), in welchem jedoch zuerst das natürliche und nothwendige (sogenannte realistische) Prinzip vorherrschte. Dieß ist aber dem Geist des Rationalismus fremd. Sofern er aus sogenannten angebornen Begriffen, Grundsätzen und Ideen, also aus einer von der Erfahrung, d. h. von dem Aeußeren unabhängigen Geistesthätigkeit die Erkenntniß und Wissenschaft des Wirklichen gewinnen will, mußte er früher oder später idealistisch werden. Dieser Idealismus, schon entschieden in der Philosophie des Malebranche ausgeprägt, stellt sich ausgebildet in der Leibnitz'schen Philosophie dar. In beiden Gestaltungen ist er dogmatisch.

Dieser rationalistische Dogmatismus wurde dann aber in der Wolff'schen Philosophie zum bloßen Formalismus; nur die Form des Wissens ist ursprünglich, der Inhalt entweder zeitlich gegeben oder zeitlich erzeugt. Dieß war das Schicksal des Rationalismus.

Der Empirismus, zuerst von Locke, aber mit einer inneren Inconsequenz, wissenschaftlich dargestellt, wurde von Condillac zunächst in psychologischer Hinsicht zu einem vollkommenen Sensualismus ausgebildet, nach welchem die Seele sinnliches Empfindungs-Vermögen ist. Dieser Sensualismus gieng sodann, was die Ansicht von den Dingen betrifft, in den vollkommenen Materialismus, und, was die Ansicht von der menschlichen Erkenntniß anbelangt, in entschiedene Subjectivitäts-Lehre über.

So stand fast zu derselben Zeit auf der einen Seite ein entschiedener Dogmatismus, der Alles aus Begriffen und Demonstration wissen wollte, auf der anderen Seite eine entschiedene Subjectivitäts-Lehre, die Nichts wissen wollte; jener hatte sich aus dem Rationalismus, diese aus dem Empirismus herausgebildet. *

In diesem noch nicht geschlichteten Streit fand J. Kant die Philosophie und faßte den großen Entschluß, den vorhandenen Gegensatz aufzuheben, das Getrennte und Entzweite zu vereinigen. Er unterwarf zu dem Ende das menschliche Erkenntniß-Vermögen noch einmal einer strengen und gründlichen Untersuchung, um endlich einmal auf befriedigende Weise darüber urtheilen und entscheiden zu können, was es zu leisten vermöge und was nicht. Die Resultate dieser Kritik waren so beschaffen, daß, wie es schien, der Rationalismus und der Empirismus, der Dogmatismus und die Subjectivitäts-Lehre damit zufrieden seyn und in dieser Mitte sich freundlich die Hand bieten könnten. Allerdings mußte jede dieser Theorien von ihren Behauptungen Etwas aufgeben, aber mit diesem Opfer versöhnte sie den Gegner, gewann sie sogar einen Freund.

In dieser neuen Philosophie, die auf dem sicheren Fundament der Kritik ruhte, fand der Rationalismus seine Lehre von

* Es ist ein wohl auch für die wissenschaftliche Kritik bedeutsamer Wink, den die Geschichte giebt, daß der Empirismus in Subjectivismus, der Rationalismus in Formalismus ausgieng.

angebornen Begriffen und Grundsätzen, und der Dogmatismus seine Lehre von Dingen an sich; der Empirismus dagegen die Lehre, daß nur diejenige Erkenntniß objective Realität habe, welcher in der Erfahrung ein entsprechender Gegenstand gegeben werden könne, und die Subjectivitäts-Lehre den Satz, daß der ganze Inhalt der menschlichen Erkenntniß die Erscheinung sey, d. h. daß wir die Dinge erkennen, nicht wie sie an sich sind, sondern gemäß den Bedingungen und Gesetzen unserer subjectiven Einbildungs- und Denk-Kraft. Der Rationalismus und der Dogmatismus fanden also ihre Grundlehren, ihre Voraussetzungen wieder, mußten aber auf ihre Resultate verzichten; der Empirismus dagegen und die Subjectivitäts-Lehre fanden ihre Resultate wieder, mußten aber auf ihre Grundlehren verzichten. Zwar schienen bei diesem Vergleiche der Empirismus und die Subjectivitäts-Lehre mehr zu gewinnen und weniger zu verlieren, als der Rationalismus und der Dogmatismus, sofern jene die Genugthuung erhielten, daß, selbst wenn man vom rationalistischen und dogmatischen Standpunkt ausgehe, ihren Resultaten doch nicht auszuweichen sey; allein warum sollten nicht auch Rationalismus und Dogmatismus zufrieden seyn, sie behielten ja am Ende doch auch Recht, besonders da die Kant'sche Philosophie diejenigen Ueberzeugungen, die sie theoretisch umgestoßen hatte, durch den moralischen Glauben wiederherstellte. Wirklich schien auch eine Zeitlang der Friede in der philosophischen Welt hergestellt, aller Hader versöhnt zu seyn. Allein es war dieß von kurzer Dauer. Der transcendentale subjective Idealismus, das wahrhafte innerste Wesen der Kant'schen Philosophie, wollte vermöge des ihm inwohnenden Geistes bald von einem solchen Vergleiche länger Nichts wissen; er wollte sich rein und unvermischt aus seinem Grundgedanken entwickeln. Es konnte ihm nicht entgehen, daß, wenn man neben der Grundlehre von einer ursprünglichen, gesetzmäßigen Thätigkeit des Ich, von Erkenntnissen, die von der Erfahrung unabhängig sind, noch die Voraussetzung von Dingen an sich beibehalte und dabei doch nicht weiter gelange, als zu der Lehre von der reinen Subjectivität der menschlichen Erkenntniß, jene Voraussetzung in der That ihre ganze Bedeutung verliere; und dann — welch' ein Widerspruch, auf der einen Seite zu lehren,

der ganze Inhalt der menschlichen Erkenntniß sey (bloße) Erscheinung, und auf der anderen Seite doch die Erfahrung zum Prüfstein aller Wahrheit zu machen, so daß Nichts als wahr angenommen werden könne, was nicht in der Erfahrung, d. h. in jener subjectiven Erscheinung sich darstellen und bewähren lasse. Der Widerstreit, in dem sich die von einander verschiedenen und unabhängigen Systeme befunden hatten, war nun in Ein System übergegangen. Auf der einen Seite sollte die ganze Erkenntniß, auch die objective als solche, auf einem subjectiven Handeln des Ich und den bestimmten Gesetzen dieses Handelns beruhen und auf der anderen Seite dieses Ich doch nichts vermögen, wenn ihm nicht durch die Affection des Dinges an sich der Stoff der Erkenntniß gegeben werde. Auf der einen Seite sollte das Ich Erkenntnisse a priori haben, die von der Erfahrung unabhängig sind, und auf der anderen Seite sollte es mit diesen Erkenntnissen doch nicht über die Erfahrung hinauskommen. Diese Erfahrung sollte auf der einen Seite ihren letzten Grund in der Affection des Dinges an sich haben und auf der anderen Seite doch eine blos subjectiv-gültige Erscheinung seyn, das Ding an sich ein völlig unbekanntes X. Kein Wunder, wenn das speculative Denken darauf kam, das Ding an sich, welches nur den Werth einer Hypothese hatte, ganz aus dem Spiel zu lassen, und, da diese Hypothese das letzte und einzige Band war, wodurch der transcendentale subjective Idealismus mit dem objectiven Realismus zusammenhieng und verwandt war, auch dieses letzte Band zu zerreißen und jenen sich rein aus sich selbst, aus dem idealen Prinzip entwickeln zu lassen. Indessen war damit der Knoten nicht gelöst, sondern zerhauen. Der transcendentale subjective Idealismus konnte keinen Glauben finden und fand auch wirklich keinen Glauben mit der Behauptung, daß die ganze menschliche Erkenntniß das bloße Erzeugniß von der freien, sich selbst beschränkenden Thätigkeit des Ich sey; ja man konnte ihm beweisen und bewies ihm, daß er von einer petitio principii ausgehe, indem er dasjenige, was er aus der unendlichen Thätigkeit des Ich ableiten wolle, schon in den ersten Begriff von derselben hineinlege, nämlich ein Endliches; daß er sich in Widerspruch mit sich selbst verwickle, indem er dasjenige, was er theoretisch als nothwendiges Produkt von

der Thätigkeit des Ich ableite, in dem praktischen Theil als ein solches darstelle, was durch die Thätigkeit des Ich aufgehoben werden soll, oder eigentlich nicht aufgehoben, sondern blos erweitert, nämlich die Schranken der endlichen, sinnlichen Welt; und mit diesem Allem bringe er nichts anderes heraus, als abstracte subjective Vorstellungen und Begriffe, was sich besonders in der Lehre von Gott offenbare. Der Begriff von Gott gehe in dem Begriff der moralischen Weltordnung auf, allein (um alles Andere zu übergehen) es sey nach dem rein subjectiven Prinzip der Sittlichkeit schlechthin unbegreiflich, wie die moralische Weltordnung auch nur verwirklichet werde. *

Dieß war das Resultat, indem man das Reale vernichtete und in Gedanken das Ich auflöste, dieses Ich zum Anfang, Mittel und Ende der Wissenschaft machte. Damit war, wie es schien, diese Form der Philosophie ein für allemal beseitiget und wenn man es für ein Glück halten durfte, daß sie gleich bei ihrem ersten Erscheinen mit einer so rücksichtslosen und kräftigen Consequenz durchgeführt wurde; so legte sie das gültigste Zeugniß gegen sich damit ab, daß ihr Urheber selbst darin keine bleibende Befriedigung fand, sondern sie verließ und in einer dem Prinzip nach verschiedenen sein Heil suchte.

Auf der anderen Seite hatte aber die Geschichte auf eine sehr einleuchtende und lehrreiche Weise gezeigt, wohin die Phisophie gelange, wenn sie das umgekehrte Verfahren beobachte, d. h. das Ideale in dem Realen oder richtiger den Geist in der Materie aufgehen lasse, daß auch dieses Verfahren zur Auflösung führe.

Nach dieser Entwicklungs-Geschichte mußte wohl das wissenschaftliche Streben darauf gerichtet seyn, die Einheit zu suchen, in welcher die Gegensätze, ohne daß der eine in dem anderen aufgehe, versöhnt werden.

Die zunächst liegende Bestimmung war diese, daß die Einheit weder Reales noch Ideales sey, aber die gemeinschaftliche Quelle oder Wurzel, das gemeinschaftliche Wesen und das

* Es drängt sich hier eine übrigens auch sonst oft wiederkehrende Bemerkung auf, daß die Philosophie, wenn sie auch den lebendigen Gott nicht anerkennen und bekennen will, ihn doch braucht und bewußtloser oder versteckter Weise gebraucht.

ewige Band beider, so daß aus demjenigen, was weder das Eine noch das Andere, und doch das Eine und das Andere ist, mit Einem Worte aus der absoluten Indifferenz der Gegensätze diese Gegensätze als solche hervorbrechen. Diese Lehre war insofern die natürliche Frucht einer fortschreitenden Entwicklung, allein auch sie gab die gehoffte Lösung des Räthsels nicht. Denn fürs erste mußte die negativ abstracte Bestimmung desjenigen Prinzipes, von welchem Alles ausgehen sollte, Widerspruch erregen; sodann bekam man keine befriedigende Antwort auf die Frage: wie denn ein solches negativ abstractes Prinzip in eine positive Entwicklung übergehen, und durch die absolute Indifferenz das Verhältniß der Gegensätze in der Entwicklung bestimmt werden könne? Endlich wurde auch daran Anstoß genommen, daß nach dieser Ansicht das Daseyn nach seinen zwei Seiten, Natur und Geist, zur Erscheinung Gottes, Gott zum An sich, zur allgemeinen Substanz und Kraft, zum Band und Gesetz der Endlichkeit gemacht wurde, wie auch an dem Resultat, daß zwischen dem, was wir Materie und was wir Geist nennen, kein wesentlicher, sondern nur ein gradueller Unterschied seyn solle, indem sich das Geistige nur als die höchste Potenz der allgemeinen Prinzipien darstelle. So sehr daher auf der einen Seite anerkannt werden mußte, daß dieses System die Philosophie aus einer einseitigen Richtung befreite und zurücklenkte, so wenig befriedigte sein bestimmter Inhalt, noch weniger die im Ganzen rapsodische, in den einzelnen Darstellungen sehr unausgebildete Form.

Im Gegensatze gegen alle diese Versuche der wissenschaftlichen Kunst, die Wahrheit, besonders in Absicht auf Gott und göttliche Dinge, zum wissenschaftlichen Bewußtseyn zu bringen, erhob sich die Lehre von dem unmittelbar Wahren und Gewissen, welches von der Wissenschaft nicht erfunden, sondern nur entdeckt und für die Erkenntniß entwickelt werden könne, von unmittelbaren Offenbarungen des Wahren, des Göttlichen in dem menschlichen Geiste, welche von der Wissenschaft nur enthüllt, erklärt oder erläutert und zum wissenden Bewußtseyn erhoben werden sollen. Allein gerade diese Aufgabe, also das wahrhaft Wissenschaftliche war von dem Urheber dieser Lehre nicht geleistet worden. Er blieb bei der Berufung auf die unmittelbaren Offenbarungen, auf die unmittelbaren Thatsachen

unseres Bewußtseyns stehen und deutete die eigentlich philosophische Aufgabe nur in dem allgemeinen Satz an, daß jene wissenschaftliche Entwicklung und Bildung dem Verstand anheim falle.

Was nun in allen diesen vorangegangenen Theorien Wahres und Falsches, Vollendetes und Nichtvollendetes, Geleistetes und Nichtgeleistetes sich findet, sollte in der Philosophie von Hegel, als der absoluten, beziehungsweise aufgenommen, berichtiget, vollendet, ergänzt werden. In diesem Bestreben, welches an sich schon darum nicht zum Ziele führen konnte, weil es, wie in wissenschaftlicher, so auch in geschichtlicher Hinsicht im Prinzip einseitig war, erhielt die Philosophie zwar eine logisch sehr entwickelte und ausgebildete Form, aber der Gehalt gieng in dieser Form auf und was mit Aufopferung der Wirklichkeit als solcher überhaupt, mit Aufopferung insbesondere der sittlichen und der religiösen Wahrheit noch übrig blieb, war der in Natur- und Geisterwelt sich stets erzeugende und vernichtende Begriff. In dialectischen Formalismus löste die ganze Philosophie sich auf.

Daher die Sehnsucht, die sich in so vielfachen Stimmen ausspricht, der Philosophie durch Anerkennung der (positiven) Wirklichkeit in Natur und Geschichte wieder einen tüchtigen, Geist und Gemüth befriedigenden Inhalt zu gewinnen, und da (was die höchsten Ideen und Probleme der Vernunft betrifft) das Christenthum bereits einen solchen Gehalt in der Form einer allgemein menschlichen Religion darbiete, das Streben, einerseits die Philosophie zum positiv wirklichen Christenthum zurückzuführen, andererseits den christlichen Ideen und Lehren wissenschaftliche Haltung zu geben, den speculativen Gehalt der christlichen Religion als einer positiv wirklichen zu Tage zu fördern.

Dem in der Hegel'schen Philosophie dialectisch ausgebildeten reinen Idealismus setzt sich eine Philosophie entgegen, welche sich die geschichtliche und die positive nennt, und zu ihrem Mittelpunkt das Christenthum macht. So hätten wir am Ende unserer Schlußbetrachtung wieder denselben Gegensatz, von welchem sie ausgieng, den zwischen Rationalismus und Empirismus, nur so zu sagen, in einer höheren Region und Potenz, und darum ist auch eine höhere Vermittlung gefordert, die — wir zu erwarten haben.

Deutsche Philosophen.					Politische und andere Ereignisse.
geboren		gestorb.			
1724	I. Kant.	1800	S. Maimon.	1756	Siebenjähriger Krieg.
1729	G. E. Lessing, † 1781.	1803	J. G. Herder.	1776	Nordamerikanische Freistaaten.
	M. Mendelssohn, † 1786.	1804	I. Kant.	1780	Joseph II.
1730	J. G. Hamann, † 1788.	1808	C. G. Bardili.	1789	Französische Revolution.
1742	Ch. Garve, † 1798.	1810	Ch. Meiners.	1804	Napoleon, Kaiser.
1743	F. H. Jacobi.	1814	J. G. Fichte.		Stiftung der Akad. d. W. zu München.
1744	E. Platner.	1818	E. Platner.	1806	Auflösung des deutschen Reichs.
	J. G. Herder.	1819	F. H. Jacobi.		Der Rheinische Bund.
1747	Ch. Meiners.	1823	K. L. Reinhold.	1808	Universität zu Helmstädt aufgehoben.
1753	S. Maimon.	1828	F. Bouterweck.		Stiftung der Akademie der bildenden Künste in München.
1758	K. L. Reinhold.	1831	G. F. W. Hegel.	1810	Universität in Berlin.
1761	C. G. Bardili.	1841	J. F. Herbart.		Universität in Frankfurt a. d. O. aufgehoben und mit der in Breslau vereiniget.
	G. E. Schulze.	1842	W. T. Krug.		
1762	J. G. Fichte.	1843	J. F. Fries.	1813–1815	Deutscher Freiheitskampf.
gestorb.				1814	Restauration des Königthums in Frankreich.
1765	H. S. Reimarus (geb. 1694)				Deutscher Bund.
geboren				1815	Universität zu Wittenberg aufgehoben und mit der zu Halle vereiniget.
1766	F. Bouterweck.				
1770	W. T. Krug.			1816	Universität zu Erfurt aufgehoben.
	G. F. W. Hegel.			1826	„ „ Landshut aufgehoben.
1773	J. F. Fries.				„ „ München gestiftet.
1775	F. W. J. Schelling.			1830	Julirevolution, Louis Philippe in Frankreich.
1776	J. F. Herbart.			1833	Universität zu Zürich gestiftet.
				1834	„ „ Bern „
				1837	„ „ Athen „

Personen-Verzeichniß.

A.

Abälard, I, S. XI. 299. 316.
Aedesios, I, 247.
Aeneas v. Gaza, I, 283.
Aenesidemos, I, S. X. 180. 227.
Agricola, Rudolph, I, 366.
Agrippa von Nettesh., II, 10. 52.
Akademiker, I, S. 111. 221.
Akibha, I, 340.
Alanus v. Ryssel, I, S. XI. 300. 323.
Albert, I, S. XI. 300. 326. 339.
Alcinous, I, 182.
Alcuin, I, 286. 289.
Aldhelmus, I, 286.
d'Alembert, II, 121.
Alexander Aphrod., I, 182.
Alexandristen, I, 367.
Alexander v. Hales, I, 300.
Alexinos, I, 91.
Alfarabi, I, 292.
Alfred d. G., I, 290.
Algazel, I, 292.
Alkandi, I, 292.
Ammonios Sakkas, I, S. XI. 244. 262.
Anaxagoras, I, S. IX. 41. 46. 53. 88.
Anaxilaos, I, 182.
Anaximander, I, S. IX. 39. 52.
Anaximenes, I, S. IX. 39. 46. 48.
Andreä J. V., II, 57.
Anniceris, I, 91.
Anselm, I, S. XI. 298. 307.
Antiochus v. Ascalon, I, 180.
Antipatros v. Cyrene, I, 91.
Antisthenes, I, 90. 108.
Antoninus, M. A., I, 181.
Antonius, I, 282.
Apollonios Chronos, I, 91.
Apollonios v. Tyana, I, 259.
Araber, I, 280.
Archelaos, I, 88.
Archippos, I, 43.
Archytas, I, 43, 92.
Argyropylos, Joh., I, 365.
Aristippos, I, 91. 109.
Aristobulos, I, 244. 256.
Aristoteles, I, S. VII, X. 14. 87. 94. 137., III, 432.
Aristorenos, I, 99. 165.
Arkesilaos, I, S. X. 179. 224.
Arnauld, A., II, 197.
Arnobius, I, 251.
Arrianus, I, 182.
Athanasios, I, 252.
Athenagoras, I, 250.
Augustinus, I, 252.
Averroes, I, 292.
Averroisten, I,367.
Avicenna, I, 292. 293.

B.

Bachmann, C. F., III, 435.
Baco, Franz, II, 14. 78.
Baco, Roger, I, S. XI. 302. 338. 339.
Bardili, C. G., III, 209.
Baumgarten, A. G., II, 438.
Bayle, P., II, 378.
Beattie, J., II, 443.
Beck, J. S., III, 164.
Becker, Balth., II, 203.
Beckers, H., III, 255.
Beda, Venerab., I, 286.
Benedict v. Nursia, I, 283.
Berengar, I, 298.
Berkeley, G., II, 123.
Bernhard v. Clairvaux, I, 299. 320.
Bessarion, I, 365.
Bilfinger, G. B., II, 437.
Bocaccio, I, 364.
Bodin, II, 142.
Boethius, I, 285.
Böhme, J., II, 16. 58
Bonaventura, I, S. XI. 301. 337.
Bouterweck, F., III, 294.
Brastberger, G. U., III, 155. 158.
Bruno, J., II, 13. 146. 150.
Buddeus, II, 438.

C.

Cabbala, I, 339. 367. II, 51.
Campanella, Th., II, 15. 146.
Canz, J. G., II, 437.
Capito, N., I, 300.
Carganico, K. A., III, 435.
Carteſius, N., II, 19. 152. III, 436.
Caſſiodoros, I, 285.
Charron P., II, 13. 49.
Chriſtliche (Griechiſch) Philoſophie, I, 272.
Chryſanthios, I, 247.
Chryſippos, I, S. X. 179. 216.
Chryſoloras, I, 364.
Cicero, I, 180.
Clarke, S., II, 134. 386.
Clemens Alex., I, 250.
Collins, II, 134. 386.
Collier, II, 122.
Condillac, II, 48. 113. III, 437.
Copernikus, Nic., II, 6.
Couſin, V., III, 255.
Cramer, J. U., II, 437.
de Crouſaz, J. P., II, 438.
Cruſius, C. A., II, 438. 439.
Cudworth, R., II, 134. 317. 318. 393.
Cuffeler, A. J., II, 92. 219.
Cumberland, R., II, 135.
Cyniker, I, 91. 108.
Cyrenaiker, I, 109.

D.

Damascius v. Damaskus, I, 249.
Daniel, G., II, 197.
Darjes, J. G., II, 438.
Demokritos, I, S. IX. 45. 46. 56.
Demonax, I, 182.
Diagoras, I, 82.
Diderot, II, 116. 121.
Dikäarchos, I, 99, 165.
Diodoros Chronos, I, 91. 111.
Diogenes v. Apollonia, I, S. IX. 41. 49.
Diogenes Babyl., I, 171.
Diogenes v. Sinope, I, 91. 109.
Dionyſios Areopagita, I, 277. 297.
Dogmatismus, II, 10.

E.

Eberhard, J. A., III, 7. 15. 157.
Eleaten, I, 46. 62.
Eliſche Schule, I, 91.
Empedokles, I, S. IX. 45. 46. 72.
Empirismus, II, 10. 69.
Epiktet, I, 182.
Epikur, I, S. VII. X. 14. 170. 174. 183.
Erasmus, I, 366.
Erdmann, III, 363.
Eretriſche Schule, I, 91.

Ernesti, II, 437.
Eubulides, I, 91.
Eudemos, I, 99.
Eudoros, I, 92.
Euklides v. Megara, I, 90. 91. 111.
Eurythos, I, 43.
Eusebios, I, 251.
Eustathios, I, 247.
Evander, I, 179.
Evenos, I, 88.

F.

Feder, J. G. H., III, 6.
Fergusson, A., II, 139.
Fichte, J. G., III, 7. 12. 165. 425.
Ficinus Marsilius, I, 367.
Flatt, J. F., III, 158.
Flud, Robert, II, 57.
Förster, III, 430.
Forberg, III, 15. 190.
de la Forge, II, 198.
Frauenstädt, J., III, 255.
Fries, J. F., III, 293.

G.

Galiläi, II, 71.
Garve, C., III, 6.
Gassendi, P., I, 177. II, 19. 72. 197.
Gentilis, Albericus, II, 394.
Georg v. Trapezunt, I, 365.
Gerbert, I, 298. 338.
Gerson, Joh., I, S. XII. 354. 361.
Geulincs, A., II, 198. 199.
Gichtel, J. G., II, 67.
Göschel, C. F., III, 430. 435.
Gorgias, I, S. X. 45. 46. 77.
la Grange, II, 117.
Gregor I., Papst, I, 285.
Gros, K. H., III, 155.
Grotius, Hugo, II, 394.
Günther, A., III, 363.

H.

Hamann, J. G., III, 148. 158.
Hegel, G. W. F., III, 7. 18. 21. 297.
Hegesias, 1, 91. 110.
Hegesinos, I, 179.
Heidenreich, III, 208.
Helmont, II, 57.
Helvetius, II, 48.
Herakleitos, I, S. IX. 40. 47. 49.
Herbart, III, 434.
Herder, J. G., III, 4. 158. 208.
Hermann v. d. Busch, I, 366.
Hermes, I, 269.
Hermippos, I, 92.
Hermogenes, I, 92.
Hieronymus v. Prag, I, 349.
Hildebert, I, 298.
Hippias, I, 82.
Hirnhaim, II, 50.
Hobbes, Th., II, 18. 92. 259.
Hoffbauer, J. C., III, 155.
Holland, II, 117.
v. Hollbach, II, 117.
Home, H., II, 139.
Hülsemann, III, 435.
Huet, II, 50. 197.
Hufeland, III, 155.
Hugo v. St. Victor, I, 299. 320.
Hume, D., II, 48. 124.
Huß, J., I, 349.
Hutcheson, F., II, 135.

J.

Jacobi, F. H., III, 7. 17. 207. 208. 256.
Jakob, L. H., III, 155, 157.
Jamblichos, I, S. XI. 246. 270.
Johann v. Damaskus, I, 283.
Johannes Philoponos, I, 283.
Johann v. Salisbury, I, S. XI. 300. 323.
Johannes Scotus Erigena, I, S. XI. 296. 302.
Johannes Stobäus, I, 283.
Jonische Schule, I, 46.
Irenäus, I, 250.
Irira, II, 52.
Isidorus, I, 249.

Jüdisch-alexandrinische (griechisch-jüdische) Religions-Philosophie, I, 252.
Julian, Apostat, I, 247.
Justinus, I, 249.

K.

Kahnis, K. A., III, 435.
Kallikles, I, 82.
Kant, J., I, S. VII. 15. III, 1. 7. 8. 21. 330. 425. 437.
Karneades, I, S. X, 171. 179. 225.
Keppler, J., II, 6.
King, Wilhelm, II, 379.
Kleanthes, I, S. X. 178. 215.
Kleinias, I, 43.
Kleitomachos, I, 180.
Knorr v. Rosenroth, II, 52.
Köppen, F., III, 267. 270.
Krantor, I, 94.
Krates, I, 91. 94.
Kratippos, I, 182.
Kritias, I, 82.
Kritolaos, I, 171.
Krug, W. T., III, 291.

L.

Lactantius, I, 251.
Lakydes, I, 179.
Lambert, J. H., III, 7.
Lanfranc, I, 298.
Leibnitz, G. W., II, 33. 321. III, 436.
Leonhard, H. K., III, 435.
Lessing, G. E., III, 4. 207.
Leukippos, I, 45.
Locke, J., II, 31. 98.
Lucretius, I, 181.
Lullus, Raimund, I, S. XI. 302. 339.
Luria, Isak, II, 52.
Luther, II, 4.
Lykon, I, S. X. 99. 165.
Lysis, I, 43.

M.

Maaß, J. G. E., III, 155, 158.
Maimon, S., III, 163.
Malebranche, N., II, 32. 292. III, 436.
Mandeville, II, 121.
Marcianus, Capella, I, 284. 285.
Marheinecke, Ph., III, 255.
Marinus, I, 249.
Maximus, I, 247.
Mayen, III, 435.
Megariker, I, 91. 110.
Meiners, C., III, 6.
Melanchthon, Ph., II, 5.
Melissos, I, S. IX. 41. 71.
Mendelssohn, Moses, III, 6. 207. 208.
Menedemos, I, 91.
Menedotos, I, 230.
de la Mettrie, II, 120.
Meyer, G. F., II, 438.
v. Meyer, F., III, 430. 435.
Michael Scotus, I, 300.
Michelet, III, 430.
Mirabaud, II, 117.
Montaigne, II, 49.
Montesquieu, II, 143.
More, H., II, 317. 319.
Moses, Maimonides, I, 292.
Mußmann, III, 361.
Mystiker, I, 278. 320. 337. 347. II, 10, 51.

N.

Nechonja, I, 339.
Neu-platonische Philosophie, I, 259. 267.
Newton, J., II, 134.
Nikomachos, I, 182.
Nominalismus, I, 313.

O.

Occam, W., I, S. XI. 354. 356.
Oetinger, F. C., II, 437.
Oken, L., III, 296.
Origenes, I, 251.
Oswald, J., II, 443.

P.

Pachomios, I, 283.
Paracelsus, II, 11. 54.
Parker, S., II, 134. 317.
Parmenides, I, S. IX. 44. 46. 67. 88.
Paulus, H. E. G., III, 255.
Peregrinus, Proteus, I, 182.
Peripatetiker, I, 95. 137.
Petrarca, I, 364.
Petrus Lombardus, I, S. XI. 299. 317.
Pfister, III, 253.
Phädon, I, 91.
Philolaos, I, 43.
Philon, I, S. XI. 180. 244. 254. 256.
Philostratos, I, 259. 260.
Photius, I, 283.
Pico, Johann, I, 368.
Pierre de Vaux, I, 349.
Platner, E., III, 6. 155.
Platon, I, S. VII. 14. 87. 92. III, 432.
Plethon, G. G., I, 365.
Plotinos, I, S. XI. 245. 262.
Ploucquet, G., III, 7.
Plutarch v. Chäronea, I, 182.
Poiret, II, 67.
Polemon, I, 94.
Polos, I, 82.
Pomponatius, Petr., I, 367.
Pordage, J., II, 67.
Porphyrios, I, S. XI. 246. 270.
Priestley, J., II, 443.
Prodikos, I, 82. 88.
Proklos, I, S. XI. 248. 271.
Protagoras, I, S. X. 46. 79.
Puffendorf, II, 32. 396.
Pyrrhon, I, S. X. 179. 221.
Pythagoras, I, 42.
Pythagoreer, I, 46. 48.

R.

Raimund v. Sabunde, I, S. XII. 354. 357.
Raimund v. Toledo, I, 293.
Rationalismus; II, 10. 146.
Realismus, I, 313.
Regius, Joh., II, 291.
Rehberg, A. W., III, 208.
Reid, Th., II, 443.
Reimarus, H. S., III, 6. 208.
Reinhold, C. L., III, 14. 159. 209.
Reinhold, E., III, 159.
Renery, II, 196.
Restauration der Philologie und der Philosophie, I, 350.
Reuchlin, J., I, 354. 366. 368.
Rhabanus, Maurus, I, 286.
Richard v. St. Victor, I, S. XI. 300. 320.
Richter, F., III, 430.
Ridiger, A., II, 438.
Römische Philosophie, I, 171.
de Roi Henri, II, 196.
Roscellin, J., I, S. XI. 299. 312.
Rosenkranz, K., III, 158. 203. 435.
Rosenkreuzer, II, 55.
Rousseau, J. J., II, 121. 141. 143.

S.

Sanchez, II, 50.
Saturninus, I, 231.
Schelling, F. W. J., III, 7. 19. 21. 171. 207. 213. 255. 426.
Schleiermacher, F., III, 6. 197.
Schmid, C. C. E., III, 155. 157.
Scholastiker, I, 289. 341.
Schubart, K. E., III, 435.
Schubert, J. H., III, 296.
Schulz, J., III, 157.
Schulze, G. E., III, 162.
Schwab, J. C., III, 7. 15.
Secundus v. Athen, I, 182.
Seneca, I, 181.
Sextus, Empirikus, I, S. VII. X. 170. 180. 230.
Simeon ben Jochai, I, 340.
Simplicius, I, 249.
Skeptiker, I, 227. II, 10. 49.
Smith, A., II, 139.

Sokrates, I, S. VII. X. 14. 46. 87. 88. 99.
Sophisten, I, 46. 77.
Speusippos, I, S. X. 94. 136.
Spinoza, B., II, 24. 203. III, 431. 436.
Stahl, F. J., III, 356.
Steffens, H., III, 296.
Stilpon, I, 91.
Stoiker, I, 197.
Straton, I, S. X. 99. 164.
Sulzer, J. G., III, 6.
Système de la Nature, II, 117.

T.

Tatian, I, 249.
Taurellus, Nic., II, 13.
Telesius, Bernh., II, 12. 71.
Tertullian, I, 250.
Tetens, J. N., III, 7.
Thales, I, S. VII. IX. 14. 39. 47.
Theodor v. Gaza, I, 365.
Theodoros, I, 92.
Theon, I, 182.
Theophilos, I, 250.
Theophrastos, I, S. X. 99. 164.
Thomas Aquinas, S. XI. 301. 330. 339.
Thomasius, Christ., II, 42. 399.
Thophail, I, 292.
Thrasymachos, I, 82.
Tieftrunk, III, 155.
Timon, I, 221.
v. Tschirnhausen, II, 41. 416.

V.

Valla Laurentius, I, 366.
Vayer, F. de la Mothe le, II, 50.
Voltaire, II, 120.

W.

Wagner, J., III, 296.
Weiße, C. H., III, 435.
Wikliff, Joh., I, 349.
Wilhelm v. Champeaux, I, 299. 320.
Wolff, Christian, II, 44. 427. III, 437.
Wollaston, II, 394.

X.

Xenokrates, I, S. X. 94. 95. 137.
Xenophanes, I, S. IX. 44. 63.
Xenophon, I, 103.

Z.

Zacharias, Scholastikos, I, 283.
Zeno der Eleate, I, S. IX. 45. 46. 70. 88.
Zeno der Stoiker, I, S. VII. X. 14. 91. 170. 177. 197.
Zeno v. Tarsus, I, 179.
Zenodotos, I, 249.

Berichtigungen.

Seite 10 Zeile 3 von unten statt „anzustellenden" lies anzustellende.
„ 12 „ 10 „ „ ist die Ziffer 2. vorzusetzen.
„ 19 „ 11 „ oben statt 1806 lies 1805.
„ 19 „ 16 „ „ nach: gieng, setze: (1807).

In dem zweiten Bande

Seite 107 Zeile 9 von oben nach „Affectionen" ist zu setzen: nicht.
„ 108 „ 19 „ „ statt „Bildung" lies: Duldung.

ρ

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Sigwart, Heinrich Christoph Wilhelm,

Geschichte der Philosophie vom allgemeinen wissenschaftlichen und geschichtlichen Standpunkt

Bd.: 3

Stuttgart [u.a.] 1844

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.35#3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760013-8